



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA APPLICATA

CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN SCIENZE FILOSOFICHE

*Gnoseologia e retorica. Uno studio su Blaise Pascal e
Giambattista Vico*

Relatrice:

Ch.ma Prof.ssa Romana Bassi

Laureanda:

Maria Lea Cassisi

Matricola n. 2036560

ANNO ACCADEMICO 2022-2023

Indice

Introduzione	5
Nota sulle traduzioni delle <i>Pensées</i>	11
Capitolo primo	
La diffusione degli scritti di Pascal a Napoli tra Sei e Settecento	13
1. Alcune osservazioni concernenti i riferimenti di Vico a Pascal	19
2. Pascal e la filosofia francese nei periodici e nelle biblioteche napoletane	27
3. Dati empirici e affinità teoriche. Cosa si può trarre dai materiali raccolti	42
Intermezzo. Un'ipotesi sulla datazione delle letture pascaliane di Vico	47
Capitolo secondo	
Scrivere filosofia secondo retorica	59
1. «Del ben parlare in concetti»: Pascal, Vico e la poetica barocca	60
1.1. L'intero non è necessariamente l'intero	61
1.2. Retorica ed enciclopedia: ricostruire l'intero a partire da frammenti	65
1.3. La riabilitazione della retorica	71
2. Modi di pensiero e forme di scrittura	75
2.1. Topica ed <i>esprit de finesse</i>	77
2.2. Una retorica della geometria	83
2.3. Il concorso delle facoltà nell'espressione dell'universalità	89
3. La geometria come strumento retorico e la retorica al fianco della geometria	95
3.1. Teorie dell'argomentazione post-cartesiane	96
3.2. «Dimostrare», «dimostrazione»: uno studio semantico sulla <i>Scienza Nuova</i>	99
3.3. Ancora sulla dimostrazione come espediente retorico: Pascal	104

4.	Analisi di alcuni aspetti stilistici delle opere di Vico e Pascal	108
4.1.	L'intero e le sue parti: immagini di fluidi	110
4.2.	L'interpretazione della realtà: il dialogo e il silenzio	115
5.	La filosofia, il suo stile, i suoi oggetti. Un bilancio intermedio	119
Capitolo terzo		
Del verosimile		122
1.	Saggiare il pirronismo. Pascal e Vico critici di Descartes	124
1.1.	Evidenza e oscurità: la ricerca del criterio di verità in Descartes e Pascal	125
1.2.	Comune motivo di vero, vero motivo di comune	134
2.	La natura multiforme del verosimile	143
2.1.	<i>Excursus</i> ottico-gnoseologico: Pascal, Vico e la prospettiva	147
2.2.	Ricostruire, narrare, conoscere. Il finto non è il falso	152
2.2.1.	Verosimile e finzione	153
2.2.2.	Verosimile e verità	169
3.	Ermeneutica e retorica	179
Appendice. Traduzione di un sostantivo: la <i>coutume</i> . Il ruolo sociale dell'immaginazione		185
Conclusione		191
Bibliografia		
1.	Opere di Blaise Pascal	194
2.	Opere di Giambattista Vico	194
3.	Fonti	195
4.	Studi critici	197

Introduzione

Questo lavoro si propone di indagare il rapporto tra la gnoseologia alla base di una ricerca filosofica e i caratteri formali e stilistici dell'espressione dei suoi risultati. Determinato questo oggetto, la scelta di concentrarsi su Blaise Pascal e Giambattista Vico risulta giustificata da diverse ragioni. Innanzitutto, tanto le opere del matematico portorealista quanto quelle del professore di retorica partenopeo si caratterizzano per una particolare attenzione all'aspetto formale del testo, che contribuisce a definirne la stessa portata teoretica. In secondo luogo, sebbene in diversa misura, entrambi dedicano delle riflessioni alla teoria dello scrivere e delle forme del discorso: si pensi ai frammenti pascaliani dedicati allo *style* e alle posizioni vichiane sulla retorica. Infine, per quanto concerne più strettamente l'epistemologia sottesa alle opere dei due autori, entrambi rendono il razionalismo oggetto di una critica che, pur facendo propria una sorta di sfiducia epistemica rispetto alla pretesa cartesiana di fornire un fondamento inscalfibile ad un sapere onnicomprensivo, non può però mai dirsi propriamente scettica, reclamando possibilità di conoscenza diverse da quelle ammesse dall'autore delle *Meditationes de prima philosophia*¹.

D'altra parte, non si vuole negare che vi siano anche differenze rilevanti tra gli esiti della speculazione di Vico e di Pascal. Da un lato, si ha la volontà vichiana di elaborare un sapere enciclopedico e sistematico. Dall'altro, il progetto dell'apologia pascaliana della religione cristiana, in cui la frammentarietà dovuta all'incompiutezza si somma alla diffidenza verso la possibilità di attingere un sapere dell'universalità – che, comunque, è

¹ Ancor prima di addentrarsi in una disamina delle possibili affinità tra gnoseologia vichiana e pascaliana, si può ricordare come siano considerate congiuntamente, e separatamente rispetto a teorie coeve in quanto ad esse alternative per un diverso modo di rapportarsi alla nozione stessa di scientificità, in S. Vanni Rovighi, *Pascal e Vico*, in Ead., *Filosofia della conoscenza* (1963), a cura di A. Ghisalberti, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2007, pp. 189-199. Un'impostazione dello stesso tipo, sebbene concentrata su tematiche di ordine antropologico piuttosto che strettamente gnoseologico, si trova in: A. Peratoner, *Altre vie della modernità: Pascal e Vico*, in *Anima, corpo, relazioni. Storia della filosofia da una prospettiva antropologica*, a cura di M. Marianelli, L. Mauro, M. Moschini, G. D'Anna, 2 voll., Roma, Città Nuova Editrice, 2023, vol. II, pp. 249-281. Questi contributi si limitano a trattare congiuntamente i due autori senza contenere, però, un confronto tra gli impianti teorici sottesi alle loro opere; fatta eccezione, nel secondo caso, per un rapido evidenziare l'affinità tra la distinzione vichiana tra *intelligere* e *cogitare* e quella pascaliana tra *cœur* e *raison* (*ivi*, p. 271). Segnaliamo, infine, l'espressione usata da Giuseppe Brescia per avvalorare la tesi di una dirompente modernità di Pascal: «precorritore ed augure di Vico» (G. Brescia, *Le ragioni di Pascal*, in Id., *Pascal e l'ermeneutica*, Fasano, Schena, 1989, pp. 11-74, qui p. 26). La lettura che Brescia dà del pensiero pascaliano appare però insoddisfacente, proprio perché giocata pressoché interamente sul riferimento alla dinamica del precorritore, che questi individua nella figura di Pascal non solo in riferimento a Vico, ma anche a Kant, all'ermeneutica gadameriana e financo alla teoria della relatività «come impianto teoretico-epistemologico» (*ivi*, p. 32), senza, però, che tale affermazione si traduca nella ricerca di ragioni storiche e snodi teorici di queste affinità di pensiero.

interesse di Pascal quanto di Vico – altrimenti che attraverso una tensione continua la cui saldezza è affidata alla forma del frammento². Tuttavia, anziché considerare tale possibile obiezione come uno scoglio insuperabile rispetto agli interessi di questa ricerca, la si coglie al contrario come una difesa dal rischio, sempre corrente in questo tipo di studio, di produrre un mero tentativo di sovrapporre le posizioni dei due autori limitandosi a sottolinearne l'affinità.

Da un punto di vista storiografico, a garanzia della liceità di questa ricerca, non si deve dimenticare che Vico conosceva il lavoro di Pascal. Vi si riferisce brevemente, e in pochi luoghi dei suoi scritti, i quali sono nondimeno coevi alla maturazione della sua opera fondamentale. Le parole con cui Vico si sofferma sulle pagine pascaliane sono sempre piene di ammirazione, sebbene sottolineino anche la loro mancanza di completezza e di una struttura metodologicamente convincente. Sarà nostra premura far precludere a questo studio una ricognizione del contesto culturale in cui si collocano i riferimenti di Vico all'opera dell'autore francese: la diffusione dei testi di Pascal a Napoli tra Sei e Settecento e il dibattito da questi suscitato legittimano, infatti, uno sguardo che abbracci assieme la prospettiva vichiana e la pascaliana. Si può sottolineare fin d'ora, però, che i tre riferimenti, affini ma sottilmente differenti, di Vico ai *Pensieri*, prodotti in un arco di tempo di circa quindici anni, ci spingono a credere che non solo egli abbia consultato il testo di Pascal, ma lo abbia frequentato con assiduità. Anche se forse non sorretta da un particolare approfondimento, questa può aver fatto sì che lo stile e il pensiero pascaliani abbiano lasciato un'impronta profonda nell'autore della *Scienza Nuova*, che riteniamo possa essere colta anche grazie agli strumenti dell'analisi e della critica testuale.

Se una tale eco è effettivamente riscontrabile in Vico, possiamo chiederci: in che modo rileggere alcune sue affermazioni alla luce dei frammenti di Pascal permette di approfondire una lettura della *Scienza Nuova*? Con il porre tale questione non si vuole suggerire alcuna indebita semplificazione che pretenda davvero di leggere Vico – come ogni autore – alla luce del pensiero di qualcun altro, come se non ne rappresentasse che la riproposizione. Vogliamo, però, guardare agli echi di riflessioni

² J. Mesnard, *Universalité de Pascal*, dans *Méthodes chez Pascal*, Actes du colloque tenu à Clermont-Ferrand: 10-13 juin 1976, édité par J. Mesnard, Paris, PUF, 1979, pp. 335-356. Alla combinazione intercorsa tra impedimenti al lavoro dovuti alla malattia da un lato e, dall'altro, abitudine all'efficacia dell'espressione coincisa, si accenna anche in H. Friedrich, *Le paradoxe de Pascal: l'expression linguistique d'une forme de pensée*, «Courrier du Centre International Blaise Pascal», 1995, n. 17, pp. 6-31.

pascaliane presenti nell'ultima fatica vichiana come ad occasioni per studiare le tematiche su cui i due autori promuovono trattazioni affini³. Ciò non deve, peraltro, stupire: i contesti culturali in cui i due autori si mossero sono per molti aspetti simili, segnati dalla diffusione e dalle prime crisi del cartesianismo⁴, dai dibattiti che hanno opposto i gesuiti ai giansenisti in Francia e agli eruditi a Napoli⁵, dalla diffusione del pirronismo⁶. Ci basiamo dunque anche sull'assunto secondo cui, per quanto i contesti in cui vissero Vico e Pascal siano distanti cronologicamente e geograficamente, costoro si trovarono nella necessità di fornire risposte a questioni affini.

Per meglio definire il raggio delle tematiche oggetto di questo studio se ne può porre il punto centrale nell'idea, sottesa alla speculazione di Vico e di Pascal, che la filosofia, senza cessare di essere scienza del vero, viene ora a proporsi come ricerca del verosimile. Con questa affermazione non vogliamo, però, venir meno al riconoscimento della complessità del rapporto di Pascal con la filosofia⁷: certo le pagine pascaliane sono filosofiche, ma lo si deve riconoscere tenendo conto delle istanze, anche guardinghe nei confronti delle pretese della razionalità, che si intrecciano nel suo progetto apologetico. D'altro canto, anche la nuova scienza vichiana non può essere definita un'impresa puramente filosofica, in quanto rappresenta piuttosto la realizzazione di un progetto di coniugazione di filosofia e filologia, con cui la prima si dà ad esaminare l'immane portato della seconda. Considerando allora l'opera di Vico sotto il riguardo della «Nuova Arte

³ Nel fare questa precisazione dobbiamo ammettere il nostro debito metodologico rispetto allo studio di Paolo Fabiani concernente Malebranche e Vico: lo studioso si pone il problema di come svolgere una trattazione concentrata sui due autori da lui presi in esame, volta a meglio comprendere la dottrina del secondo mostrandone l'affinità con quella del primo, evitando nondimeno il rischio della mera ripetitività e dell'appiattimento delle teorie dell'uno su quelle dell'altro. Cfr. P. Fabiani, *La filosofia dell'immaginazione in Vico e Malebranche*, Firenze, Firenze University Press, 2002, pp. 5-12.

⁴ Che alla fine del Seicento ebbe luogo a Napoli una vera e propria «restaurazione metafisica» è indicato in A. Pennisi, *La linguistica dei mercatanti. Filosofia linguistica e filosofia civile da Vico a Cuoco*, Napoli, Guida Editori, 1987. Coerentemente con gli interessi principali del suo studio, Pennisi sottolinea peraltro la grande diffusione della *Logique* di Port-Royal negli ambienti napoletani (*ivi*, p. 36), e anche l'importanza riconosciuta alle posizioni pascaliane sull'eloquenza espresse sia nelle opere maggiori che negli opuscoli (*ivi*, p. 60, n. 30).

⁵ Dibattito che a Napoli ha un suo protagonista nell'antigiansenista e anticartesiano gesuita Giovan Battista de Benedictis, detto Aletino, che mise un'ottima conoscenza della filosofia francese secentesca al servizio delle proprie aspre critiche contro il «progressismo dei vallettiani» (cfr. G. De Liguori, *Nota su Benedetto Aletino e le polemiche anticartesiane a Napoli tra i secoli XVII e XVIII*, «Rivista di storia della filosofia», vol. 40, 1985, n. 2, pp. 271-283, qui p. 276).

⁶ Un confronto tra il contesto italiano e francese che tenga conto anche di come questi si riverberarono nelle più rilevanti e caratteristiche operazioni letterarie dell'epoca, si trova in G. Toffanin, *Italia e Francia. Umanesimo e Giansenismo, l'Arcadia e Cartesio*, Bologna, Zanichelli, 1960.

⁷ Rapporto che trova uno dei suoi momenti più problematici nell'affermazione secondo cui «se moquer de la Philosophie c'est vraiment philosopher», B. Pascal, *Pensées* (1964); tr. it. *Frammenti*, a cura di E. Balmas, Milano, Rizzoli, 2021, d'ora in poi Laf., 513.

Critica»⁸ con cui egli la identifica, nella misura in cui questa è basata sull'assunto secondo cui la filosofia senza la filologia ha «*mancato per metà*»⁹, diventa più semplice abbracciare con lo sguardo i progetti dei due autori e i rispettivi interessi.

Si tratta infatti, in entrambi i casi, di «estendere la giurisdizione del sapere dal vero al verisimile»¹⁰. La nuova arte critica è una scienza dell'interpretazione, e il verosimile si presenta come un vero ermeneutico e retorico, poiché prende forma nell'esegesi che procede attraverso l'elaborazione di un senso che passa sì per il significato dei segni, ma anche attraverso la forma attraverso cui lo si esprime: lo stile. Riteniamo, infatti, che questo studio non possa evitare di considerare anche i caratteri stilistici dei testi presi in esame, ovvero il modo in cui, in essi, «il contenuto trasforma un fenomeno sintattico in un fenomeno stilistico»¹¹. Uno stile caratterizza sempre, infatti, come ogni forma di scrittura anche la scrittura filosofica, pur senza pretendere che questa abbia già smesso di voler avanzare *more geometrico* e di cercare un radicamento metafisico¹². Questo non è né il caso di Vico, che rivendica come la propria scienza proceda «come la *Geometria*»¹³, né di Pascal, la cui scrittura è sorretta da un «soggiacente modello matematico»¹⁴ che fa sì che si possa individuare una continuità tra gli interessi scientifici dominanti in lui durante la prima parte della sua vita e il successivo decisivo volgersi alla tematica religiosa. Sarebbe, nondimeno, quantomai difficile dichiarare l'assenza, nelle opere di questi autori, di uno stile in senso proprio, ben riconoscibile e legato a doppio filo con l'argomentazione.

⁸ G. Vico, *La Scienza Nuova 1744*, a cura di P. Cristofolini e M. Sanna, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2013. Si farà riferimento a questo testo tramite l'abbreviazione SN44, indicando il numero di pagina dell'edizione sopra segnalata ma anche, per una più semplice consultazione, il paragrafo corrispondente alla seguente edizione: G. Vico, *Principi di Scienza Nuova intorno alla comune natura delle nazioni*, in Id., *Opere*, a cura di A. Battistini, Milano, Mondadori, 2005, pp. 411-971. Il luogo citato è in SN44, p. 16 [§ 7]. Infine, segnaliamo che qui, come in tutte le citazioni dalle edizioni della *Scienza Nuova* pubblicate nel 1730 e 1744, i corsivi e le maiuscole sono dell'Autore.

⁹ SN44, p. 62 [§ 140].

¹⁰ A. Battistini, *Introduzione*, in G. Vico, *Opere*, a cura di A. Battistini, Milano, Mondadori, 2005, pp. XI-XXXI, qui p. XX.

¹¹ H. Friedrich, *Le paradoxe de Pascal: l'expression linguistique d'une forme de pensée*, cit., p. 29 (traduzione nostra).

¹² Questa è, invece, la posizione di Carlo Sini sul tema del rapporto tra filosofia e scrittura: soltanto una filosofia diffidente rispetto alla possibilità di una struttura geometrica e di una fondazione metafisica è potuta «tornare allo stile» e «inventarsi un proprio stile, recuperato nel suo atto di scrittura». Secondo Sini, ciò renderebbe Nietzsche il primo autore ad aver introdotto lo stile in filosofia. Cfr. C. Sini, *Filosofia e scrittura*, Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 106-107.

¹³ SN44, p. 94 [§ 349].

¹⁴ B. Papasogli, *Pascal moralista*, in *I moralisti classici*, a cura di B. Papasogli, Roma-Bari, Laterza, 2008, pp. 63-70, qui p. 70. L'Autrice offre una disamina di questo tema da una prospettiva principalmente letteraria piuttosto che strettamente teoretica, che è invece affrontata, per esempio, in J. Mesnard, *Universalité de Pascal*, cit.

La scrittura vichiana non vuole «imprigionare *more geometrico* la verità, ma rappresentarla» ricorrendo anche alle risorse della finzione, ovvero attribuendo a quest'ultima un valore euristico e teoretico¹⁵. Nell'adottare questo giudizio, però, va ricordato come tale *démarche* non abbandoni quella che è avvertita come la via regia del procedere rigoroso, ma la ponga al servizio di una metafisica che si presta allora ad una lettura letteraria¹⁶. Lungi dall'essere inammissibile, una tale lettura sembra anzi ineludibile, nella misura in cui gli autori in questione tessono un discorso che, seguendo il corso rigoroso di un'argomentazione, si propone nondimeno come opera di persuasione. D'altra parte, se l'essenza dello stile sta in una dialettica tra particolare e universale giocata al livello dell'espressione e delle sue possibili interpretazioni¹⁷, non si può non interrogarsi sullo stile sotteso alla filosofia pascaliana come alla vichiana, al cuore delle quali una tale dialettica si ritrova. Entrambe realizzano, infatti, una scienza morale nel senso pascaliano di *science des mœurs*¹⁸, ovvero un sapere dell'interiorità attraverso il quale proiettarsi verso la comprensione di un universale: quel che Vico chiama storia ideale eterna e che per Pascal corrisponde alla condizione umana in quanto misura comune a tutti, nonché radicalmente sproporzionata rispetto agli infiniti da cui l'uomo è circondato e superato.

Vico e Pascal si presentano, dunque, come casi paradigmatici attraverso cui studiare il problema della conoscenza dalla prospettiva del carattere stilistico e formale del testo filosofico, nella misura in cui tale aspetto gioca un ruolo nella comunicazione dei concetti di cui l'opera è portatrice, pari a quello ricoperto dall'argomentazione che li sostiene. Una filosofia che in quanto tensione al vero si fa indagine del verosimile che definisce la natura delle vicende umane è, infatti, strettamente legata alla retorica, che «si occupa del verisimile e del probabile, del pensare e del sentire»¹⁹. Essa risulta, dunque, inscindibile dalla concreta pratica della scrittura che la espone, in quanto solleva inevitabilmente «problemi di carattere espressivo»: «come non chiedersi, infatti, se il linguaggio che era servito a descrivere ciò che permane potesse con la stessa fedeltà

¹⁵ B. Somlyó, *Vico nella tradizione ermeneutica, ovvero la lode della limitatezza*, in *Vico e Gentile*, a cura di J. Kelemen e J. Pál, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1995, pp. 127-133, qui p. 132.

¹⁶ *Ivi*, p. 127.

¹⁷ M. Frank, *Lo stile in filosofia*, Milano, Il Saggiatore, 1994, p. 63. Frank fa riferimento ad una dialettica tra particolare e universale in cui il primo non è deducibile dal secondo come il caso particolare da una regola generale, ma in cui, piuttosto, l'uno rimanda all'altro in una costruzione dinamica, che vede la propria fecondità nel rimando alla «imprevedibilità dell'interpretazione», cui è costitutivamente aperta (*ivi*, p. 48).

¹⁸ Laf., 23.

¹⁹ A. Battistini, *La sapienza retorica di Giambattista Vico*, Bologna, Guerini e Associati, 1995, p. 64.

parlare di ciò che diviene?»²⁰. Tale domanda non si applica al pensiero dei due autori solo in quanto rivolto alla mobile e diveniente natura umana, ma anche nella misura in cui ricerca una verità che la trascende. È un interrogativo valido, infatti, nella misura in cui il tentativo di cogliere ed esprimere un universale richiede una prosa che coniughi lo sforzo dimostrativo con la resa di un sempre inesaurito spessore semantico, ricercato e prodotto grazie a risorse di natura retorica. Affrontare tali tematiche alla luce dei due autori presi in esame permetterà, dunque, di ripensare le questioni connesse alla centralità della retorica stessa nei processi conoscitivi ed interpretativi.

²⁰ G. Lissa, *Pascal interprete di Cartesio e di Montaigne* (1989), in Id., *Percorsi del moderno*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2002, pp. 13-69, qui p. 30. Secondo Lissa, Pascal eredita questa domanda da Montaigne, e dal modo in cui questi affrontò l'osservazione di se stesso; possiamo aggiungere che Vico la trasse dall'osservazione della storia come risultante dalle azioni umane, dunque dalla struttura della stessa mente umana, conformemente all'assunto che sancisce la corrispondenza di fare e conoscere.

Nota sulle traduzioni delle *Pensées*

Lo studio delle opere di Blaise Pascal ha richiesto una scelta accorta delle edizioni e delle traduzioni di cui servirsi. Necessaria per ogni autore che si voglia studiare, una tale attenzione diviene particolarmente rilevante nei casi di coloro che hanno esplicitamente intrapreso una riflessione sulle forme del discorso, e in misura ancora maggiore quando un'opera abbia attraversato una travagliata storia editoriale. Questo discorso è valido sia per le *Lettere provinciali*, così fortemente legate al contesto storico in cui furono scritte, e per le quali il contributo teorico e la fatica editoriale di Arnauld e Nicole non sono trascurabili, sia, soprattutto, per i *Pensieri*. Com'è noto, quella che è oggi la più famosa opera di Pascal è in realtà il frutto di una sistemazione editoriale realizzata più volte, in periodi e con intenti diversi, e che ha quindi assistito alla produzione di edizioni basate su differenti criteri per la successione dei frammenti, o addirittura, nel caso dell'edizione di Port-Royal del 1669-70, alla scelta di espungere certi termini ed espressioni originariamente utilizzati dall'autore. È stato quindi soprattutto il confronto con le *Pensées*, l'opera pascaliana che abbiamo preso maggiormente in considerazione, a sollevare questioni legate alla resa italiana di alcune espressioni di Pascal.

Per svolgere questo lavoro ci siamo serviti principalmente dell'edizione italiana curata da Enea Balmas, che segue la numerazione dei frammenti realizzata da Louis Lafuma. Si è scelto di fare riferimento a questa numerazione dei frammenti di Pascal per via dell'impegno prettamente filologico che ha orientato la realizzazione dell'edizione francese detta, appunto, Lafuma, che segue la struttura introdotta dal filosofo¹. Tuttavia, in alcuni casi si è reso necessario optare per traduzioni diverse da quella di Balmas. Abbiamo preso dunque in considerazione anche la traduzione di Antonio Bausola² e quella, più recente, di Maria Vita Romeo³. Attraverso il confronto con diverse versioni italiane, ci siamo attenuti al criterio di ricercare una traduzione letterale ma non didascalica. Una traduzione poco aderente al testo rischierebbe, infatti, di restituire in modo inadeguato la concettualità pascaliana, che occorre invece rendere rispettando il

¹ B. Pascal, *Frammenti*, a cura di E. Balmas, cit. In questo lavoro, però, si farà anche riferimento a: Id., *Pensées* (1904), édition de L. Brunschvicg, Paris, Flammarion, 2015, utile strumento di studio in quanto propone una divisione dei frammenti su base tematica, di cui si deve però, al contempo, riconoscere l'arbitrarietà.

² Id., *Pensieri*, a cura di A. Bausola, Milano, Bompiani, 2000. Bausola segue, nella sua edizione italiana, la numerazione dei frammenti dell'edizione francese di Philippe Sellier.

³ Id., *Pensieri*, in Id., *Opere complete*, a cura di M.V. Romeo, Milano, Bompiani, 2020, pp. 2231-2785. Nella sua edizione delle opere di Pascal, Romeo ha introdotto una numerazione inedita dei *Pensieri*.

portato semantico dei termini scelti dal filosofo. Un tale esercizio di rigore linguistico si fa particolarmente necessario, a nostro avviso, per un testo, se così si può dire, mobile, come le *Pensées*, i cui passaggi possono subire spostamenti ed essere sempre reinterpretati alla luce delle loro nuove collocazioni. Al contempo, però, la traduzione non deve fornire una spiegazione che, dietro la pretesa di completezza, celi l'introduzione surrettizia di un'interpretazione che verrebbe così sovrapposta alle parole del filosofo. Quando abbiamo scelto di adottare una traduzione diversa da quella di Balmas lo abbiamo fatto perché maggiormente corrispondente a questi criteri. La versione di riferimento sarà, in questi casi, segnalata nel testo.

Capitolo primo

La diffusione degli scritti di Pascal a Napoli tra Sei e Settecento

Nonostante la distanza e senza negare le differenze tra i testi di Vico e di Pascal, riteniamo che le loro opere presentino delle analogie strutturali. A nostro avviso, tuttavia, le affinità teoriche riscontrabili tra questi autori e i pochi riferimenti di Vico al portorealista non sono sufficienti a legittimare uno studio che voglia esercitarsi su tematiche comuni ai due filosofi tenendo presenti le prospettive da entrambi aperte. Al contrario, riteniamo, che l'indagine teoretica debba essere preceduta da una ricerca storiografica che documenti la circolazione napoletana delle opere di Pascal e confermi, così, l'effettiva possibilità, per Vico, di entrare in diretto contatto con esse. È dunque nostro intento dedicarci ad una tale ricerca, che non ci risulta sia stata da altri finora intrapresa.

Nel procedere in questo modo facciamo tesoro delle indicazioni metodologiche offerte da Paolo Rossi nella sua polemica contro una critica vichiana abituata a fornire prove a suo avviso insufficienti quando non erronee per additare, in autori coevi a Vico o a lui di poco precedenti, eventuali fonti di influenza sulla *Scienza Nuova* e il suo autore¹. L'errore di questi studi sta, secondo Rossi, nella loro tendenza a voler fornire di Vico l'immagine di un lettore attento alle ultime novità editoriali, avallando però in questo modo delle «favole» ermeneutiche basate sull'assunto secondo cui «Vico ha quasi certamente (o probabilmente) letto i libri che non cita e probabilmente (o quasi certamente) non ha letto i libri che cita»².

La tendenza a voler vedere in Vico un autore costantemente aggiornato sui dibattiti a lui contemporanei ha prodotto, secondo Rossi, studi che, interessati a dimostrare la presunta rilevanza di certi testi per il prendere forma delle idee vichiane, non tengono conto degli ostacoli materiali e storici che possono aver impedito la loro lettura da parte di Vico. Ad esempio, nella critica all'approccio che guida gli studi di Gianfranco Cantelli su Vico e Bayle, Rossi si chiede come il filosofo napoletano potesse leggere un testo «che non era fra l'altro contenuto né nella Biblioteca Valletta né nelle

¹ P. Rossi, *Le sterminate antichità e nuovi saggi vichiani*, Firenze, La Nuova Italia, 1999. Rossi denuncia quella che definisce la critica animata da una «devozione vichiana», sintomo di studi guidati più da «un'inventiva straordinariamente ricca» che dal rigore storiografico (P. Rossi, *Vico, Burnet e il devoto vichiano*, *ivi*, pp. 439-449, qui p. 440).

² Id, *Devozioni vichiane seconde ed ultime*, *ivi*, pp. 451-479, alla p. 456.

altre biblioteche di Napoli? E infine, come si può passar sopra con disinvoltura alla precisa dichiarazione di Vico di *non conoscere* il francese?»³. Per quanto concerne la seconda obiezione di Rossi, ovviamente problematica anche per il presente studio, riteniamo sia possibile, in realtà, fornire delle valide controprove in grado, quantomeno, di ridimensionare l'affermazione del critico e la stessa dichiarazione vichiana. La rivendicazione della propria ignoranza del francese da parte di Vico può essere letta, infatti, come legata più ad un preciso intento alla base della narrazione della propria vicenda formativa, che ad una effettiva ignoranza dell'idioma d'Oltralpe. Per quanto riguarda, invece, il riferimento di Rossi alle risorse bibliografiche accessibili a Vico, affermiamo il nostro intento di fondare la trattazione svolta nei capitoli successivi su una solida base storica radicata proprio negli indici delle riviste e nei cataloghi delle biblioteche napoletane, ritenendolo un primo passo indispensabile a sostegno delle argomentazioni che intendiamo svolgere.

Nell'esposizione che segue si è dunque scelto di procedere, dopo alcune considerazioni introduttive relative ai riferimenti a Pascal contenuti nel *corpus* degli scritti vichiani, ricercando le occorrenze dei cenni alle opere del portorealista dapprima nei periodici editi tra Sei e Settecento, e in seguito nei cataloghi storici delle maggiori biblioteche frequentate da Vico a Napoli. Si è scelto di far riferimento al catalogo della biblioteca di Sant'Angelo a Nilo, poi nominata biblioteca Brancacciana, alla biblioteca di Ferdinando Vincenzo Spinelli principe di Tarsia e, soprattutto, alla biblioteca oratoriana detta «dei Girolamini». Il catalogo di quest'ultima⁴ detiene un primato rispetto ad altre fonti pure utilizzate per questa ricerca, in quanto esso è l'unico ad essere stato stilato mentre Vico era ancora vivente, e nell'elaborazione del quale egli si impegnò concretamente, stimando il valore del fondo appartenuto all'intellettuale Giuseppe Valletta⁵ per la vendita che condusse al suo passaggio nella biblioteca oratoriana. Nello

³ Id., *Chi sono i contemporanei di Vico?*, *ivi*, pp. 275-303, alla p. 297, il corsivo è dell'Autore.

⁴ Abbiamo preso in considerazione la sezione del catalogo dedicate ai «Libri Gallici», ovvero redatti in francese: *Antico Catalogo della Biblioteca dell'Oratorio di Napoli detta dei Girolamini*, a cura di F. Lomonaco, Napoli, Diogene, 2020, 201v-231v.

⁵ Riferimenti di Vico alla figura e all'erudizione dell'amico Valletta si trovano in G. Vico, *Vita di Giambattista Vico scritta da sé medesimo*, (1723-28), in Id., *Opere*, a cura di A. Battistini, Milano, Mondadori, 2005, pp. 3-85, qui p. 46. Un'altra testimonianza della devozione di Valletta alla Repubblica delle Lettere si trova nell'elogio dedicatogli da Apostolo Zeno a seguito della morte sopraggiunta nel 1714 (*Elogio del Signor Giuseppe Valletta, Napoletano, Articolo III*, «Giornale de' Letterati d'Italia», vol. 24, 1716, pp. 49-105), comprendente anche un ampio catalogo del «museo» vallettiano. Zeno scrive che «era il Sig. Valletta il comun padre delle lettere in Napoli, e la sua casa come un pubblico tempio sacro a Pallade, e una continua, e non mai scompagnata Accademia; tutti gli uomini dotti ricorrendo a lui, per godere non men della viva e

spoglio dei cataloghi si è proceduto dapprima riportando i riferimenti alle diverse edizioni delle *Lettere provinciali* in essi contenuti: opera di cui erano presenti diverse copie, anche tradotte, nelle biblioteche napoletane, le *Lettres* rappresentavano al tempo di Vico un importante oggetto di dibattito. Meno diffuse risultano, come si mostrerà di seguito al censimento delle copie delle *Provinciali*, le *Pensées sur la Religion et quelques autres sujets*, di cui pure la biblioteca Brancacciana e quella del principe di Tarsia contenevano delle edizioni. In realtà, la fama delle *Lettres* e la loro ben documentata diffusione permettono di ipotizzare che la scarsità di riferimenti alle *Pensées* sia dovuta non alla loro effettiva assenza dai fondi librari napoletani, quanto ad un loro più arduo tracciamento, dovuto magari, com'è probabile soprattutto nel caso della biblioteca oratoriana, alla sottrazione di volumi o alla loro vendita separata rispetto agli altri testi del fondo vallettiano.

In sede introduttiva a questo capitolo sarà bene, però, affrontare il tema della conoscenza della lingua francese da parte di Vico, poiché tale questione rischia di invalidare qualsiasi studio teso a mostrare come una eco delle *Pensées* pascaliane sia presente nella *Scienza Nuova*, in quanto nessuna traduzione italiana integrale dei frammenti di Pascal avrebbe visto la luce prima della morte di Vico⁶. Se da un lato, infatti, egli rivendica la scelta di non apprendere questa lingua, d'altra parte i suoi scritti forniscono in merito indicazioni contraddittorie. Negata al momento di evidenziare con orgoglio la propria autonomia intellettuale rispetto all'egemonia della filosofia cartesiana a Napoli⁷, dunque in un luogo dell'autobiografia in cui Vico è lungi dal mantenersi

interna, qual'egli era, che della esterna sceltissima biblioteca, che con tanta cura, e applicazione avea egli formata» (*ivi*, p. 47).

⁶ La prima traduzione italiana è stata stampata a Torino nel 1767, come attestato da F. Neri, *Traduzioni italiane dei Pensieri di Pascal*, Torino, R. Accademia delle Scienze, 1936, p. 4. Fu però realizzata nel 1741 una prima traduzione latina delle *Pensées* pascaliane, come ricordato in M. Montano, *Il percorso di un pensiero: Pascal in Italia. Prime traduzioni delle Lettres Provinciales tra XVII e XVIII secolo*, «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», vol. 55, 2019, n. 1, pp. 181-206, qui p. 189. Si tratta, in ogni caso, di una traduzione la cui datazione non permette di credere che Vico lesse l'opera di Pascal in una lingua diversa dal francese, essendo stata realizzata circa quindici anni dopo la prima citazione vichiana del filosofo di Port-Royal. Una prima traduzione italiana delle *Pensées* fu iniziata nel 1706 dal domenicano Joseph Brovet, ma mai pubblicata (G. Gasparri, *Le «Pensées» di Pascal al vaglio delle Congregazioni del Sant'Uffizio e dell'Indice (1706 e 1789)*, «Giornale critico della filosofia italiana», vol. 96, 2017, n. 2, pp. 304-327).

⁷ G. Vico, *Vita di Giambattista Vico scritta da sé medesimo*, cit., p. 25. Non sarebbe l'unico caso in cui un'asserzione di Vico rispetto al proprio percorso formativo necessiti di essere ridimensionata: ne è un esempio l'affermazione, inserita nelle *Vici Vindiciae* del 1729 e nella seconda edizione della *Scienza Nuova*, di aver passato gli ultimi vent'anni non a leggere libri ma a meditare la propria scienza; espressione che trova in verità nell'autobiografia di Hobbes un proprio precedente e una propria fonte, come ipotizzato in: E. Sergio, *The Leviathan in Naples: Vicos' Response to Hobbes's Life and Works*, «Journal for Eighteenth-Century Studies», vol. 33, 2010, n. 2, pp. 227-244. Questo *topos* è presente anche in: R. Descartes, *Discours de la méthode* (1637), dans Id., *Œuvres*, publiées par C. Adam et P. Tannery, 11 voll., Paris, Vrin, 1996, vol.

neutrale verso la lingua e la cultura d'Oltralpe⁸, l'ipotesi della conoscenza del francese da parte dell'autore della *Scienza Nuova* è nondimeno avallata da varie evidenze testuali. Ancora nella *Vita*, infatti, Vico cita in italiano la recensione, pubblicata da Jean Le Clerc nella «*Biblioteca antica e moderna*» nel 1722 al *De uno*: le parole di Le Clerc vengono «puntualmente dal francese tradotte, per coloro che dicevano non intendersi»⁹. La traduzione riportata nel testo non è perfettamente letterale ma, come ha ipotizzato Andrea Battistini nel relativo commento, essa «parrebbe smentire l'ignoranza della lingua francese da parte di Vico»¹⁰, che potrebbe aver redatto in prima persona la traduzione, o averne supervisionato e rivisto la realizzazione¹¹.

Lo stesso utilizzo del condizionale da parte di Battistini ci consente, tuttavia, di avanzare un'ulteriore precisazione: probabilmente, la conoscenza vichiana del francese non va pensata come una perfetta padronanza di questo idioma seguita ad un apposito studio, ma a capacità di lettura e, all'occorrenza, di stesura o quantomeno revisione di

VI, pp. 1-78; tr. it. *Discorso sul metodo*, in Id., *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, 4 voll., Roma-Bari, Laterza, 2019, vol. I, pp. 289-342, qui p. 298, p. 310.

⁸ Si può ipotizzare che l'affermazione vichiana di aver ricusato di apprendere il francese sia sintomatica del modo in cui si esprime, nel pensatore napoletano, il rapporto con la propria opera e con la relazione che lega quest'ultima alla tradizione di pensiero da cui, entrandovi inevitabilmente in contatto, essa è sorta. Seguendo la proposta interpretativa di Harold Bloom rispetto alla dinamica da lui definita dell'«angoscia dell'influenza», si potrebbe dire che, da questo punto di vista, l'opera di Vico si propone di compiere, scartandola e ribaltandola, un'atmosfera culturale pregna di cartesianismo in cui, come egli stesso racconta relativamente al suo ritorno a Napoli dopo gli anni di Vatolla, non si trova a proprio agio. Cfr. H. Bloom, *The Anxiety of Influence* (1973); tr. it. *L'angoscia dell'influenza. Una teoria della poesia*, Milano, Abscondita, 2018, pp. 59-84. In questo modo, in Vico, cui lo stesso Bloom si richiama per trarne una teoria della genesi della poesia, sarebbe da vedersi un altro dei «grandi negatori dell'influenza» nel novero dei quali, nella ricostruzione proposta da Bloom, si trova anche Pascal (*ivi*, p. 66). Inoltre, in questa affermazione della propria indipendenza intellettuale, si può ritenere Vico cada «in difetti analoghi» rispetto alla criticata biografia intellettuale cartesiana, «mitizzando la propria formazione e idealizzando la sua figura di pensatore eroicamente solitario» (M. Guglielminetti, *Per un'antologia degli autobiografi del Settecento*, «Annali d'Italianistica», vol. 4, 1986, pp. 140-151, qui p. 142). Sul modo in cui Vico delinea il proprio atteggiamento verso la filosofia cartesiana nella propria autobiografia, cfr. C. Megale, *Ricerche vichiane*, Roma, Nuova Cultura, 2016, p. 92. Megale sottolinea come, con la propria autobiografia, Vico intenda contrapporsi proprio alla filosofia cartesiana, nel solco delle questioni teoriche aperte dalla quale il filosofo napoletano continua purtuttavia a muoversi, pur potendo rivendicare rispetto ad essa un'impostazione assai diversa sul piano antropologico. Tali questioni saranno oggetto del terzo capitolo di questo studio.

⁹ G. Vico, *Vita di Giambattista Vico scritta da sé medesimo*, cit., p. 52.

¹⁰ A. Battistini, *Commento*, in G. Vico, *Opere*, cit., p. 1295.

¹¹ F. Lomonaco, *Vico et les «Bibliothèques» de Jean Le Clerc*, «ENFIL. Revista Encontros com a Filosofia», vol. 2, 2014, n. 2, pp. 131-152. Lomonaco scrive che «le philosophe avait fort probablement rédigé ou fait traduire le texte, mais certes il a revu et transcrit la traduction» (*ivi*, pp. 135-136). Cfr. Id., *Il "commercio" delle idee: contributi allo studio dei periodici europei di Sei-Settecento*, Milano, Franco Angeli, 2021, p. 99. Riferimenti relativi non soltanto alla conoscenza vichiana del francese, ma alle scelte effettuate dal filosofo nel tradurre lo scritto di Le Clerc, si trovano in: Id., *Vico, traducteur de Le Clerc*, dans *La masque de l'écriture. Philosophie et traduction de la Renaissance aux Lumières*, sous la direction de C. Le Blanc et L. Simonutti, Genève, Droz, 2015, pp. 641-65; poi in Id., *I sentieri di Astrea. Studi intorno al Diritto Universale di Giambattista Vico*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2018, pp. 209-227. Ringrazio il Prof. Lomonaco per le indicazioni bibliografiche che mi ha cortesemente fornito per questa ricerca.

una rudimentale traduzione. Come lo stesso Vico afferma nell'autobiografia, la lingua francese è stata «fatta quasi comune»¹²: è un idioma che, dunque, egli conosce in quanto usato di norma dagli intellettuali napoletani, impegnati in dibattiti culturali di portata europea per i quali esso, soprattutto a seguito del diffondersi della filosofia e dei risultati della ricerca scientifica francesi, costituiva una sorta di lingua franca¹³. Ciò è confermato dallo stesso Vico nella *Scienza Nuova*, con l'affermazione secondo cui il francese è una «lingua dilicatissima; [...] e più ch'ogni altra è buona a ragionar delle Scienze, come la Greca»¹⁴. Un paragone, quello tra la lingua francese e la lingua greca, che permette peraltro di cogliere un'implicita ammirazione per la lingua d'Oltralpe, se si tiene conto di uno scritto d'occasione di poco precedente la terza redazione della *Scienza Nuova*, in cui Vico elogia i «greci filosofanti» che, pur esponendo le loro dottrine avendo «rinnonziato all'ornamento e alla copia, [...] conservarono l'eleganza», in quanto appartenenti ad «una nazione quanto mai dire o immaginar si possa dilicata e gentile, scrissero in una lingua la quale, come un sottilissimo puro velo di molle cera, si stendeva sulle forme astratte dei pensieri che concepivano»¹⁵. Sebbene riferito alla lingua greca, questo commento riprende molti dei termini che saranno utilizzati da Vico per parlare del francese – come

¹² G. Vico, *Vita di Giambattista Vico scritta da sé medesimo*, cit., p. 68. Ad una conoscenza almeno superficiale del francese fanno pensare anche i cenni a questa lingua contenuti nell'orazione *De nostri temporis studiorum ratione*, in cui alle riserve per il privilegio esclusivamente accordato alla critica da parte della moderna filosofia cartesiana dimentica dell'importanza della topica, si associa l'osservazione secondo cui la lingua francese, che privilegia le costruzioni paratattiche e sostantivali, è inadatta ad un'eloquenza che punta alla commozione dei destinatari (Id., *De nostri temporis studiorum ratione* (1709), in Id., *Opere*, cit., pp. 87-215, qui pp. 139-141. Segnaliamo che nel prossimo capitolo faremo riferimento ad un'altra edizione dell'orazione, segnatamente per discuterne il commento, ma in assenza di specifiche indicazioni, l'edizione cui ci si riferisce rimane, comunque, quella contenuta nella collezione delle *Opere vichiane*).

¹³ Sulla tendenza delle lingue volgari ad imporsi come lingue dei dibattiti scientifici, e la conseguente perdita di centralità del latino per questo scopo sin dalla prima metà del Seicento, cfr. M.W. Croll, *Attic Prose: Lipsius, Montaigne, Bacon* (1923), in Id., *Style, Rhetoric and Rhythm*, edited by J.M. Patrick, R.O. Evans, J.M. Wallace, R.J. Schoeck, Woobridge, Ct., Ox Bow Press, 1989, pp. 167-202, qui pp. 181-182. Per quanto concerne la diffusione del francese negli ambienti colti italiani tra Sei e Settecento, cfr. G.A. Gualtieri, *Giambattista Vico. La retorica come scienza e l'alternativa alla gnoseologia moderna*, Firenze, La Finestra Editrice, 2016, pp. 40-41: «La colta borghesia [...] viene direttamente investita dall'interrogativo concernente l'opportunità di accogliere i vocaboli provenienti dal francese o di derivazione francese. La francesizzazione dell'Italia, in quel periodo, diviene, del resto, un vero e proprio fenomeno di costume che investe vari settori della società, accompagnandosi alla penetrazione della filosofia cartesiana e illuministica». In riferimento alla formazione di Vico e soprattutto alla diffusione della *Logique* di Arnauld e Nicole, Gualtieri aggiunge che «Napoli non è immune dal fenomeno della francesizzazione e lo dimostrano sia la cospicua colonia di cartesiani presenti nella città sia la presenza di personalità che favoriscono tale processo, non ultima quella di editori francesi come Raillard, Gravier e Bulifon» (*ivi*, p. 42).

¹⁴ SN44, p. 65 [§ 159].

¹⁵ G. Vico, *Le Accademie e i rapporti tra la filosofia e l'eloquenza* (1737), in Id., *Opere*, cit., pp. 403-409, qui p. 406.

la prevalenza di termini astratti e la delicatezza dell'espressione – e può quindi leggersi anche come un elogio della lingua di Pascal.

D'altra parte, proprio la *Scienza Nuova* presenta, sul piano stilistico e formale, elementi che supportano la tesi di una conoscenza, magari non approfondita, del francese da parte di Vico. Rimandano all'italiano trecentesco ma sono «rilanciate dal francese»¹⁶ le espressioni dove Vico utilizza il gerundio preceduto da una preposizione, così da utilizzarlo come un infinito, come nella costruzione «in rimembrando»¹⁷: più consono all'italiano sarebbe «nel rimembrare», e l'espressione vichiana risente forse dell'influenza di un «en se souvenir». Ancora più indicative sono le neoformazioni «avantdiluviano» e «avantipenultimo»¹⁸, che utilizzano la particella «avanti», peraltro frequente nelle pagine vichiane, facendone un uso tipico del francese: casi particolarmente interessanti in quanto tali termini sono introdotti da Vico e da lui solo utilizzati. Nella terza edizione della *Scienza Nuova*, inoltre, Vico fa spesso riferimento a parole francesi¹⁹ utilizzandole, così come egli fa con termini greci e latini, come prove della possibilità di individuare e ricostruire un vocabolario mentale comune a tutte le nazioni. Si può ricordare, ad esempio, il riferimento vichiano al termine «*clerc* in significazione di Letterato»²⁰, o alla parentela fonica, interpretata come genetica, tra «*loy*» e «*aloy*»²¹, legge e moneta. Il caso forse più notevole è costituito, però, dall'affermazione secondo cui «i Francesi dicono *bleu* per l'azzurro»²²: asserzione avvalorata da Vico riportando delle esclamazioni tipiche peraltro di un registro orale ed informale, in cui il termine «*bleu*» è usato come sostituto metonimico di «cielo» ed indica quindi, ancora per metonimia, «Dio». Vico può dunque affermare che come i primi uomini guardando il cielo vedevano Giove, così i francesi suoi contemporanei si servono correntemente di espressioni in cui il riferimento letterale al cielo sottende quello alla divinità. Che un fatto relativo alla lingua dei primi uomini si rifletta ancora nel linguaggio di una nazione

¹⁶ A. Battistini, *Commento*, in G. Vico, *Opere*, cit., p. 1592.

¹⁷ SN44, p. 259 [§ 786].

¹⁸ M. Vitale, *L'«autodidascalo» scrittore. La lingua della Scienza Nuova di Giambattista Vico*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2016, p. 249. Come ricordato da Vitale, la neoformazione si differenzia dal neologismo perché, a differenza di quest'ultimo, non è entrata nell'uso comune ma è rimasta confinata al lessico dell'autore che l'ha introdotta.

¹⁹ Assieme allo spagnolo, il francese è quella tra le lingue moderne da cui Vico trae la maggioranza dei suoi esempi. Cfr. G. Vico, *Principj di Scienza Nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni. Concordanze e indici di frequenza dell'edizione Napoli 1744*, a cura di M. Veneziani, Firenze, Olschki, 1997, pp. 930-931.

²⁰ SN44, p. 143 [§ 485].

²¹ SN44, p. 124 [§ 433], p. 144 [§ 487], p. 145 [§ 489].

²² SN44, p. 142 [§ 482], p. 176 [§ 563].

ingentilita viene indicato dal filosofo come una prova della possibilità di individuare e ricostruire un vocabolario mentale comune a tutte le nazioni.

Da un riesame di questi luoghi dell'opera vichiana possiamo concludere che, sebbene in una forma probabilmente poco approfondita – quanto basti, comunque, per rivedere una traduzione ed isolare delle esclamazioni dal vivo eloquio di un parlante straniero –, Vico aveva una certa familiarità con la lingua francese. Il fatto che egli sapesse muoversi a proprio agio in un testo redatto nella lingua d'Oltralpe ci permette dunque di svolgere un'argomentazione tesa a ricercare, nei successivi capitoli, non solo le affinità teoretiche, ma anche gli echi stilistici che legano la *Scienza Nuova* ai testi pascaliani. Non resta, dunque, che ricostruire l'itinerario percorso nella Napoli sei e settecentesca dalle opere di Pascal, appurata l'effettiva capacità vichiana di avervi un accesso diretto, non necessariamente mediato da una traduzione altrui. Passiamo dunque ad un'analisi più approfondita dei riferimenti di Vico a Pascal e dello sfondo storico-culturale in cui essi si collocano, alla ricerca dei dati empirici in cui l'affinità speculativa tra i due autori possa trovare un riflesso e una conferma.

1. *Alcune osservazioni concernenti i riferimenti di Vico a Pascal*

Recentemente ripercorsi in un saggio di Girolamo Imbruglia pubblicato nel cinquantesimo volume del Bollettino del Centro di Studi Vichiani²³, i brevi riferimenti di Vico a Pascal sono disposti cronologicamente nell'arco di circa quindici anni. Lungi dall'essere irrilevanti nell'insieme dell'opera vichiana, esaminate da uno sguardo attento queste sporadiche occorrenze del nome di Pascal sotto la penna di Vico possiedono una portata teoretica inaspettata e segnalano, se non l'approfondito studio, quantomeno una familiarità che il filosofo partenopeo dovette avere con le opere del portorealista. Ciò non significa che il pensiero e lo stile di Pascal non abbiano potuto influenzare lo sviluppo della filosofia vichiana, se si considera che anche le opere di coloro che Vico annovera tra i suoi «quattro autori»²⁴ non erano alle volte da lui conosciute direttamente. Come Rossi

²³ G. Imbruglia, *Vico e Pascal*, «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», vol. 50, 2020, pp. 159-178. Una seppur breve ricognizione di questi riferimenti a Pascal da parte di Vico si trova anche in: M. Veneziani, «*Per malignum aditum puncti*». *Segni e lingue nell'opera di Vico*, in *Signum*, IX Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo, Roma, 8-10 gennaio 1998, a cura di M.L. Bianchi, Firenze, Olschki, 1999, pp. 343-377, qui pp. 361-362. Veneziani sottolinea inoltre degli aspetti che provano l'affinità teorica tra i due autori, ma rinvia alla *Logica* di Arnauld e Nicole come principale via d'accesso, per Vico, al pensiero di Pascal.

²⁴ G. Vico, *Vita di Giambattista Vico scritta da sé medesimo*, cit., p. 45.

ha efficacemente dimostrato, questo è il caso del testo di Bacone *Cogitata et visa*²⁵, nel riferirsi al quale Vico si dice erede del metodo baconiano, ma che probabilmente non aveva mai veramente letto.

Come ricordato da Imbruglia, Vico nomina Pascal nella propria autobiografia (1723-28), nell'orazione inaugurale *De Mente Heroica* (1732) e infine in una lettera a Muzio Gaeta (1737). In nessuno di questi casi Pascal è l'unico filosofo citato: i riferimenti alla sua opera – soltanto i *Pensieri*, non le *Lettere provinciali* tanto diffuse nell'ambiente napoletano come in tutta l'Europa dell'epoca – sono sempre accompagnati dal nome di altri autori. Tutti costoro sono ben noti a Vico, o quantomeno sono pensatori di cui è semplice dimostrare che egli avesse letto le opere, tanto da giustificare una nutrita letteratura critica che studi i rapporti tra il filosofo napoletano e, di volta in volta, una delle sue possibili fonti. Il riferimento a Pascal nella *Vita* si accompagna ai nomi di Malebranche, Arnauld e Descartes, ovvero di tre tra gli autori citati più spesso nella sezione «Libri Gallici» del catalogo del fondo vallettiano tanto frequentato da Vico. Al richiamo all'opera pascaliana contenuto nell'orazione *De Mente Heroica*, si sommano i riferimenti all'italiano Sforza Pallavicino e a Malebranche, in quanto «uomini molto insigni per ingegno e dottrina»²⁶ di cui sta però agli ascoltatori di Vico completare l'opera. A questi nomi che accompagnano il riferimento a Pascal si aggiungono, nella lettera a Muzio Gaeta, i riferimenti a Ludovico Muratori e a Pierre Nicole, anch'egli pensatore le cui opere annoverano diverse occorrenze nel catalogo della biblioteca oratoriana, e di cui Vico nella lettera cita gli *Essais de morale*. Ci si può allora chiedere: perché Vico avrebbe dovuto nominare un autore a lui noto solo dal titolo di una sua opera, accanto a figure importanti per lo sviluppo del proprio pensiero, o ad autori che erano comunque punti di riferimento del cenacolo culturale orbitante attorno alla figura di Valletta, esponente di spicco del gruppo dei *novatores* napoletani?

A conferma dell'effettiva rilevanza dei riferimenti di Vico a Pascal, si può ricordare che i *Pensieri* sono evocati sempre in merito alla medesima questione. Si tratta di un tema centrale per la filosofia vichiana, nella misura in cui la ricerca di un metodo corretto dell'interpretazione storica non è mai svincolata dalla volontà di portare gli uomini a condursi saggiamente nella vita pratica. Un tale intento sta alla radice dell'interesse che

²⁵ P. Rossi, *Che tipo di scienza è la Scienza Nuova di Vico?*, «Rivista di storia della filosofia», vol. 59, 2004, n. 2, pp. 409-433.

²⁶ G. Vico, *De Mente Heroica* (1732), in Id., *Varia. Il De Mente Heroica e gli scritti latini minori*, Napoli, Alfredo Guida, 1996, pp. 111-169, qui p. 163.

Vico, nella propria autobiografia, manifesta per i tentativi di coloro che, sulla base delle conquiste della metafisica cartesiana, hanno cercato di elaborare una morale sistematica conforme ai principi della religione cristiana. In realtà, nell'orazione e nella lettera la questione è posta in modo leggermente diverso: caduto il riferimento a Descartes, rimane quello a un sistema di filosofia morale fondato proprio sulla dottrina cristiana. Questi due luoghi del *corpus* vichiano sono infatti animati non più dalla volontà di restituire la fisionomia del contesto culturale in cui si è svolta la propria formazione, ma da quella di esortare il destinatario delle proprie parole, sia esso il pubblico degli studenti dell'Ateneo napoletano o un proprio corrispondente privato, a compiere un'impresa benefica per l'umanità, in cui altri si sono provati senza riuscirvi: di qui il richiamo, nella lettera a Muzio Gaeta, al «Cristiano Eroismo»²⁷.

L'elogio con cui l'autore della *Scienza Nuova* celebra il lavoro del proprio corrispondente epistolare ci porta a notare come, sebbene in forma sfumata, Vico formuli giudizi diversi in merito ai personaggi di volta in volta citati, rispetto al grado in cui sono riusciti nell'articolazione della filosofia morale di cui egli auspica la genesi. Ad esempio, se in riferimento all'opera di Malebranche Vico parla di un fallimento e di un'incapacità²⁸, egli sottolinea invece la validità delle pagine pascaliane, «pur»²⁹ se rimaste allo stadio di momenti tra loro slegati di un progetto incompleto. Anche nel *De Mente Heroica*, in riferimento a tale questione il giudizio su Malebranche è stringato e del tutto negativo, come si evince peraltro proprio dal diverso tenore della valutazione vichiana dell'opera di Pascal: «Paschalius sapientissima quidem cogitata, sed sparsa edidit; Malebranchius in ipso conatu defecit»³⁰. Questa differenza nel giudizio sulle opere dei due autori si spiega solo con una loro conoscenza diretta da parte di Vico, per quanto eventualmente non approfondita, ma sufficiente per chiosare su quei tentativi diagnosticando le loro differenti mancanze.

Nel caso del confronto con le opere di Pascal e di Nicole, come sottolineato soprattutto nella lettera a Muzio Gaeta, Vico si pronuncia invece su di una questione eminentemente formale. L'impossibilità da loro denunciata «con gli stessi titoli delle loro divine opere»³¹

²⁷ Id., *Epistole*, a cura di M. Sanna, Napoli, Morano, 1992, p. 189.

²⁸ «Neanche il padre Malebranche vi seppe lavorare sopra un sistema di moral cristiana»: Id., *Vita di Giambattista Vico scritta da sé medesimo*, cit., p. 22.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Id., *De Mente Heroica*, cit., pp. 162-164.

³¹ Id., *Epistole*, cit., p. 189. Giudizio che si può leggere come una revisione di quanto affermato nelle *Institutiones Oratoriae*, laddove Vico afferma che non si trovano con facilità esempi di frasi sublimi in lingua

è legata al loro comune riferirsi a forme brevi della prosa: «saggi» o addirittura «pensieri», sparsi per definizione³². Tuttavia, è difficile credere che Vico avrebbe potuto definire «divina» un'opera in forma frammentaria che gli fosse per giunta pressoché sconosciuta.

Se le parole usate da Vico sembrano in certi casi avallare effettivamente l'ipotesi di una sua diffidenza rispetto ai modi del discorso breve, una trattazione che volesse analizzare esaustivamente questo punto dovrebbe però tenere conto anche di altri dati che è possibile evincere dal contenuto e dalla stessa forma del discorso vichiano. La questione risulta infatti più complessa, tenendo conto di certi esiti della scrittura praticata dagli autori a Vico più cari, in particolare delle *sententiae* che costellano le pagine tacitiane. Non si deve nemmeno, d'altra parte, tacere della grande varietà che è possibile riscontrare in un campo solo apparentemente uniforme come quello delle forme brevi della prosa, pure legate da un comune denominatore che sta nella tendenza alla *brevitas* intesa come densità dell'espressione che con poche parole vuole esprimere una grande densità semantica³³. Anche considerando solamente la *Scienza Nuova* tra tutti gli scritti vichiani, si può ben credere che questo intento appartenesse anche alla scrittura di Vico³⁴. Il filosofo napoletano eccelle infatti nella capacità di condensare in una singola espressione, spesso paradossale, i caratteri salienti della propria scienza e dei principi che la guidano. Si ponga mente, ad esempio, alle *Degnità*, che nella maggior parte dei casi corrispondono a brevi sentenze confezionate dal filosofo attraverso l'uso di figure retoriche come climax, parallelismi, poliptoti, che fanno l'efficacia del periodare latino³⁵.

francese, che in questo scritto degli anni Dieci del Settecento viene opposta alla «lunga e penetrante meditazione della grandezza divina e delle cose divine» da parte dei «pensatori cristiani». Id., *Institutiones Oratoriae* (1711), a cura di G. Crifò, Napoli, Istituto Suor Orsola Benincasa, 1989, p. 37.

³² Si trovano dei riferimenti alla diffidenza di Vico rispetto forme letterarie quali quelle tipiche della cosiddetta moralistica francese, in quanto forme brevi di ostacolo alla costruzione di un sistema, in: E. Nuzzo, *Saggezza moderna e sapienza-prudenza nella cultura napoletana tra '600 e '700: Vico e il diniego della sagesse*, in Id., *Tra religione e prudenza. La "filosofia pratica" di Giambattista Vico*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2007, pp. 19-118. Ringrazio il Prof. Enrico Nuzzo, per la sua cortese disponibilità a fornirmi indicazioni utili per questa ricerca.

³³ J. Lafond, *Des formes brèves de la littérature morale aux XVI^e et XVII^e siècles*, dans *Les formes brèves de la prose et le discours discontinu, XVI-XVII^e siècles*, études réunis et présentés par J. Lafond, Paris, Vrin, 1984, pp. 101-122, qui p. 102.

³⁴ Esso potrebbe derivare dalla pratica della scrittura epigrammatica praticata da Vico (S. Sini, *Figure vichiane. Retorica e topica nella Scienza Nuova*, Milano, LED, 2005, p. 101).

³⁵ Con il sostituirsi dei volgari nazionali al latino come lingue in cui si esprime la riflessione filosofica e scientifica, si assiste infatti a questo tipo di fenomeno: «a writer in Latin would now show the colloquial and concrete qualities of his speech in his own language; a writer in French or English would derive from his Latin the rhetorical firmness, the exact use of abstraction, the logical process which the learned language imposes» (M.W. Croll, *Attic Prose: Lipsius, Montaigne, Bacon*, cit., p. 184). Sin dal Cinquecento l'uso delle lingue moderne oltre che del latino nei testi filosofici e scientifici si era diffuso al punto di poter parlare di

L'influenza di quest'ultimo nel fraseggio sei e settecentesco è peraltro ben riconosciuta, ed è stata ribadita da Jean Lafond in un intervento dedicato all'utilizzo della forma breve in letteratura. Egli ha indicato proprio nel Tacito tanto caro a Vico un'ispirazione importante per la prosa breve riferibile al canone barocco, in quanto «les finesses et les asymétries calculées des tacitistes» erano particolarmente adatte ad esprimere ciò che tra Sei e Settecento era l'interesse principale del mondo delle lettere, sia italiano che francese: «les replis du cœur»³⁶.

Non soltanto nell'opera di Tacito in verità, ma anche in quella di un altro autore di cui Vico ricorda l'importanza per lo sviluppo del proprio pensiero³⁷, Francis Bacon, si ritrovano tanto la pratica quanto la teoria della scrittura aforistica³⁸. Agli occhi di Bacon, l'ambito in cui la conoscenza umana deve espandersi e ramificarsi si delinea proprio attraverso una esposizione in forma aforistica: il progetto epistemologico baconiano si esplica quindi mediante una scrittura consapevole di non poter fornire che l'indicazione di vuoti da colmare, piuttosto che un discorso continuo ed unitario³⁹. Una volta espressa nella forma di una trattazione di quest'ultimo genere, la riflessione può sì affinarsi e rendersi atta a migliorare le condizioni pratiche del lavoro dell'uomo, ma di fatto non cresce più: i termini usati da Bacon rimandano ad un chiudersi su se stesso del discorso scientifico, che ne esclude qualsiasi slancio in avanti⁴⁰. Nell'affermazione secondo cui solo

«un regime di bilinguismo sempre più paritario», come testimoniato in: J.-L. Fournel, I. Paccagnella, *Premessa*, in «*Fedeli, diligenti, chiari e dotti*». *Traduttori e traduzione nel Rinascimento*. Atti del Convegno internazionale di studi, Padova, 13-16 ottobre 2015, a cura di E. Gregori, Padova, Cleup, pp. 9-22, qui pp. 13-14. Per un censimento di questo tipo di formule attraverso le tre edizioni della *Scienza Nuova* ed un'analisi linguistica degli usi fatti da Vico delle figure di parola qui menzionate, si veda: M. Vitale, *op. cit.*, pp. 33-39 (per quanto riguarda la prima edizione dell'opera vichiana), pp. 43-45 (per le edizioni del 1730 e 1744).

³⁶ J. Lafond, *op. cit.*, p. 110.

³⁷ Sul modo in cui, in ultima istanza, vada intesa l'influenza che quelli che Vico chiama i suoi «quattro autori» esercitarono sulla sua opera, cfr. G. Fassò, *I "quattro autori" del Vico. Saggio sulla genesi della "Scienza Nuova"*, Milano, Giuffrè, 1949. Fassò interpreta questa espressione dell'autobiografia vichiana come l'indicazione di Vico a ritrovare in ciascuno – tra Platone, Tacito, Bacon e Grozio – un «momento della propria formazione intellettuale» (*ivi*, p. 112). Rispetto alla questione, essenziale nella filosofia vichiana, del rapporto tra vero e certo, gli autori in questione non sarebbero stati delle «fonti» ma avrebbero costituito, seppure a diverso titolo, delle sollecitazioni e degli spunti per «giungere alla consapevolezza di quel pensiero» (*ibidem*), portando Vico a sviluppare la propria scienza sull'intreccio di filosofia e filologia.

³⁸ Bacon ha espresso, peraltro, la propria predilezione per lo stile tacitano, come ricordato in: M.W. Croll, *Attic Prose: Lipsius, Montaigne, Bacon*, cit., pp. 193-194. Croll afferma, inoltre, che gli autori del Seicento la cui investigazione si rivolge all'ambito di un «prudential wisdom» spesso riprendono non solo le loro concezioni della retorica, ma le loro stesse idee politiche proprio da Tacito. Tra costoro, oltre a Bacon, Croll nomina anche un altro dei «quattro autori» di Vico: Grozio (*ivi*, p. 201).

³⁹ R. Bassi, *Il De uno alla luce dell'Exemplum tractatus de iustitia universali, sive de fontibus iuris di Francis Bacon*, «Laboratorio dell'ISPF», vol. 13, 2016, DOI: 10.12862/ispf16L508, p. 3.

⁴⁰ La scienza si fa infatti «circumscripita et conclusa», F. Bacon, *De augmentis scientiarum* (1623), in Id., *The Works of Francis Bacon*, collected and edited by R.L. Ellis, J. Spedding and D.D. Heath (London, 1857-1874);

«finché è raccolta in aforismi e in osservazioni» la scienza «può crescere e progredire»⁴¹, è esplicitata la teoria del discorso scientifico alla base delle scelte formali del *Novum Organum*⁴² e coerente, soprattutto, con un pensiero che prende le mosse dalla definizione dei *desiderata* di una conoscenza che sarebbe illusorio voler proporre come perfettamente esauriente. Gli aforismi che compongono le opere baconiane non sono, dunque, sintomo di un pensiero che procede in modo privo di rigore, ma riflettono, al contrario, una precisa indicazione metodologica⁴³. In questo modo, anche un testo che scelga una forma frammentaria si rivela capace di soddisfare i propri interessi epistemologici. Si avrà modo di confrontare, nei prossimi capitoli di questo studio, la prosa di Vico e di Pascal: basti, per ora, aver dimostrato come la stessa esplicita predilezione vichiana per certi autori sia una prova a sostegno dell'ipotesi che egli non dovette rifiutare aprioristicamente la forma frammentaria delle *Pensées*.

La questione del rapporto di Vico con le forme brevi di scrittura può essere esaminata anche da un'altra prospettiva, evidenziando gli slittamenti semantici che emergono da un confronto tra i diversi momenti della speculazione vichiana. La lettera a Muzio Gaeta è stata redatta, infatti, quando il giudizio vichiano sulla forma del frammento aveva già subito una modificazione rilevante, visibile nel passaggio dalla prima alle successive edizioni della *Scienza Nuova*. Come segnalato da Andrea Battistini nel commento

Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag Günthwer Holzboog, 1963, vol. I, pp. 413-837, qui p. 460; tr. it. *Della dignità e del progresso delle scienze*, in Id., *Opere filosofiche*, a cura di E. De Mas, Bari, Laterza, 1965, vol. II, pp. 3-523.

⁴¹ *Ivi*, cit., p. 48.

⁴² F. Bacon, *Novum Organum* (1620), in Id., *The Works of Francis Bacon*, cit., vol. I, pp. 69-365; tr. it. *Nuovo Organo, o veri indizi dell'interpretazione della natura*, in Id., *Opere filosofiche*, cit., vol. I, pp. 247-502. È interessante notare, rispetto alla nostra discussione relativa alla presenza di influenze pascaliane in Vico, come siano state viste delle affinità teoriche tra Pascal e Bacon, per quanto riguarda in particolare la nozione di scoperta scientifica, in Stephen C. Bold, *Pascal geometer: Discovery and Invention in seventeenth century France*, Genève, Droz, 1996, p. 138. Sugli aforismi che compongono il *Novum Organum* e la loro influenza su Vico, cfr. S. Sini, *Figure vichiane. Retorica e topica nella Scienza Nuova*, cit., pp. 70-74.

⁴³ E. De Mas, *Prefazione del curatore*, in F. Bacon, *Opere filosofiche*, cit., vol. I, pp. VII-XLIII, qui pp. X-XI. C'è, tuttavia, un'importante differenza tra la riflessione che porta Bacon ad adottare le forme brevi della prosa, e le affermazioni vichiane dedicate alla teoria del discorso. Nell'autore inglese non si trova, infatti, l'affermazione del valore euristico delle risorse retoriche che si trova invece in Vico, come si mostrerà soprattutto nel prossimo capitolo. Al contrario, Bacon opta per la scrittura aforistica proprio per ridurre al minimo le possibili interferenze della retorica nei progetti conoscitivi ricercando, al contrario, una forma di comunicazione che esprima la ricerca scientifica nel suo farsi, senza puntare sull'adesione suscitata per via persuasiva. Cfr. G. Williamson, *The Senecan Amble. A Study in Prose from Bacon to Collier*, London, Faber and Faber, 1951, p. 156: «thus in the inductive method invention and disposition coincide; the consequence for philosophical style is that matter ought to pass from invention to delivery with the least possible alteration by rhetoric». In verità, non si può parlare di una pura esclusione della retorica dal progetto baconiano del sapere, perché questa acquisisce una caratterizzazione più complessa che non di antitesi della logica, dato il ruolo dei procedimenti retorici nel condizionamento della volontà, quindi nell'etica (P. Rossi, *Francesco Bacone. Dalla magia alla scienza* (1957), Bologna, Il Mulino, 2004, pp. 285-292).

all'edizione pubblicata nel 1725⁴⁴, il termine «massime»⁴⁵ costituisce in quella sede un membro del binomio massime-pratiche inteso come sinonimo della coppia concettuale teoria-prassi i cui termini, nel prosieguo della trattazione vichiana su questo tema, staranno rispettivamente per vero e certo. Le massime indicano non la sapienza volgare che ha dato forma alle nazioni gentili ma la filosofia in senso proprio, sapienza degli addottrinati, all'interno dell'argomentazione con cui Vico critica l'idea che essa abbia potuto costituire il fondamento dell'ordine delle nazioni. Anche nella *Vita*, il termine «massime» è usato come sinonimo di assiomi, laddove nel narrare in terza persona dell'educazione impartitagli Vico scrive che «dalla metafisica aveva già incominciato a formare la mente universale e ragionar de' particolari per assiomi o sien massime»⁴⁶. Nelle successive edizioni della *Scienza Nuova* il termine «massime» viene utilizzato, invece, solo all'interno della definizione dei «*proverbj*, che sono massime di sapienza volgare»⁴⁷: da questa espressione si vede come Vico riconosca l'importanza delle massime rispetto al senso comune che le rende condivise da tutto il genere umano, ma non utilizzi più questo vocabolo con l'accezione di sentenza filosofica. Non si può quindi escludere che, almeno ad uno stadio iniziale dell'elaborazione dell'ultima grande fatica vichiana, la forma asistemica dell'opera di Pascal non sia stata di ostacolo per il suo ingresso nel novero dei riferimenti impliciti presenti nella *Scienza Nuova*, se accompagnata dall'idea che il carattere apparentemente rapsodico della prosa pascaliana non equivalga ad un abbandono della tensione all'universalità che caratterizza la ricerca filosofica.

Sebbene, come denunciato da Imbruglia, la questione del rapporto tra i due autori non abbia finora destato un particolare interesse, superando le differenze formali tra le opere dell'uno e dell'altro alcuni studiosi hanno già fatto riferimento all'elogio vichiano dei

⁴⁴ A. Battistini, *Commento*, in G. Vico, *Opere*, cit., p. 1763.

⁴⁵ G. Vico, *Principi di una Scienza Nuova intorno alla comune natura delle nazioni per la quale si ritrovano i principi di altro sistema del diritto naturale delle genti* (1725), in Id., *Opere*, cit., pp. 975-1222, d'ora in poi SN25, p. 985 [§ 11].

⁴⁶ G. Vico, *Vita di Giambattista Vico scritta da sé medesimo*, cit., p. 9. La questione del rapporto tra assiomi, massime e dignità sarà ripresa nei successivi capitoli di questo studio, all'interno di un confronto stilistico tra la *Scienza Nuova* e i *Pensieri* pascaliani, opera germogliata nella fase storica che vede il salire alla ribalta della forma breve.

⁴⁷ SN44, p. 65 [§ 161]. Così già in Id., *La Scienza Nuova 1730*, a cura di P. Cristofolini e M. Sanna, Napoli, Alfredo Guida, 2004, d'ora in poi SN30, p. 97. Il termine «massime» è anche quello usato per tradurre il riferimento vichiano alla scrittura mediante *sententiae*, di cui alcune sono parti di un entimema altre ancora hanno «forza di entimema», in: Id., *Institutiones Oratoriae*, cit., p. 283-283. Nel suo trattato del 1711 quindi, Vico riconosce nelle massime un potenziale euristico strettamente legato all'attenzione per l'elaborazione stilistica, che le rende esemplificazioni del concettismo barocco.

Pensieri come ad una prova che confermerebbe l'avvenuta lettura delle opere di Pascal da parte di Vico, senza tuttavia ricercarne le prove sul piano storico. È, per esempio, il caso di Fausto Nicolini, che utilizza l'apprezzamento vichiano delle *Pensées* per provare come Vico, peraltro ricordato come attento anche se impreciso lettore di Arnauld⁴⁸, non si opponesse per qualche ragione «curialistica» al giansenismo, ma lo criticasse giusto per la frammentarietà dei suoi prodotti letterari⁴⁹. Seppur senza fornirne un approfondimento, la posizione di Nicolini venne in seguito fatta propria da un testo specificamente dedicato alla diffusione napoletana delle *Provinciales*, in cui essa contribuisce a dimostrare l'importanza dell'opera pascaliana nel contesto culturale della Napoli della seconda metà del XVII secolo⁵⁰. In tempi più recenti, inoltre, il tema di un presunto debito vichiano verso il portorealista è emerso anche dai cenni di chi addita in Pascal un possibile precedente illustre del filosofo napoletano, attraverso la mediazione del quale potrebbero essere giunti a quest'ultimo certi lasciti della tradizione retorica⁵¹ o immagini coerenti con le sue posizioni in materia pedagogica⁵².

In breve, la diretta conoscenza delle opere di Pascal da parte di Vico è assai probabile, ma non vi sono state, finora, ricerche che la dimostrino o tentino di smentirla. È invece nostro intento fornire a questo studio, che mira a comprendere la parentela concettuale che lega il pensiero pascaliano alla *Scienza Nuova*, una base storica radicata nei cataloghi delle biblioteche e, più in generale, nelle testimonianze che consentano di ricostruire la traiettoria percorsa dalle opere di Pascal. Riteniamo, infatti, che grazie ad una ricerca di questo tipo sarà possibile tradurre i cursori riferimenti di Vico al filosofo francese in dati

⁴⁸ Ricordiamo, inoltre, come Antoine Arnauld sia citato nella stessa *Scienza Nuova*, a proposito della critica a coloro che ritengono poter nascere nazioni i cui membri non abbiano alcun tipo di fede religiosa, in SN30, p. 123; SN44, p. 88 [§ 334].

⁴⁹ F. Nicolini, *La giovinezza di Giambattista Vico*, Bari, Laterza, 1932, pp. 110-111.

⁵⁰ P. Sposato, *Le Lettere Provinciali di Biagio Pascal e la loro diffusione a Napoli durante la rivoluzione intellettuale della seconda metà del secolo XVII: contributo alla storia del giansenismo e del giurisdizionalismo nel regno di Napoli*, Tivoli, Chicca, 1960, p. 30.

⁵¹ P. Rossi, *Vico, Burnet e il devoto vichiano*, in Id., *Le sterminate antichità e nuovi saggi vichiani*, cit., pp. 439-449. Nella critica alle «devozioni vichiane» di Gustavo Costa, Rossi si chiede: «perché mai per spiegare la presenza in Vico di un antico, diffusissimo *topos* retorico, che è presente nel Cinquecento, ritorna in Tesauro, giunge a pienezza filosofica in Pascal, ci sarebbe bisogno proprio di Locke?» (*ivi*, pp. 440-441), inserendo così implicitamente il portorealista nel novero di riferimenti fondamentali per lo studio dello sviluppo del pensiero vichiano.

⁵² Scrive Pierre Girard che «Vico sembra qui molto vicino a Pascal, particolarmente della metafora pascaliana di un solo individuo immortale, che andrebbe sempre imparando e così beneficerebbe dell'evoluzione dell'umanità tutta intera. Allo stesso modo, per Vico ogni individuo sviluppando ed educando la propria mente, rifà per conto suo la storia della propria nazione»: P. Girard, *Educazione collettiva e politica*, in *Vico tra l'Italia e la Francia*, a cura di M. Sanna e A. Stile, Napoli, Alfredo Guida, 2000, pp. 135-165, qui p. 153. Desidero porgere un ringraziamento al Prof. Girard per la cortesia con cui ha acconsentito a fornirmi indicazioni utili per questo studio.

storicamente accertati, e comprendere così quale sia il peso che è opportuno attribuire all'aria di famiglia che spira dalla lettura congiunta di passi pascaliani e vichiani. Seguendo l'utilizzo fatto da Vico del classico accostamento tra verità e luce, possiamo ipotizzare che, in quanto rappresentato da «lumi sparsi»⁵³, il pensiero di Pascal non avrà costituito agli occhi del filosofo napoletano la «picciola terra»⁵⁴ di verità dove poter finalmente poggiare il piede, ma pur sempre un approdo. Vico avrebbe riconosciuto quindi la portata veritativa delle opere di Pascal, sebbene ne deplori la presentazione avvenuta in una forma che, in quanto disunita, possiamo dire, seguendo la metafora vichiana, più simile a qualcosa come un arcipelago.

2. Pascal e la filosofia francese nei periodici e nelle biblioteche napoletane

Gli studi concernenti il panorama culturale della Napoli sei e settecentesca evidenziano che la proliferazione di fondi librari costantemente aggiornati nell'acquisizione di testi moderni, nonché la circolazione di periodici a carattere filosofico e scientifico provenienti dal Nordeuropa e dall'Italia settentrionale, hanno avuto un ruolo centrale nel portare agli eruditi napoletani l'eco delle idee e dei dibattiti che agitavano il resto del continente⁵⁵. Studi più recenti rispetto alla trattazione crociana del contesto in cui si svolse l'attività di Vico, infatti, ne riconoscono la ricchezza e la modernità⁵⁶. A proposito della cultura napoletana, infatti, Pietro Stella scrive che «uno dei risultati che il giansenismo giunse a conseguire in Italia tra fine Seicento e primo Settecento fu l'utilizzazione dei propri scritti nelle battaglie che i ceti intellettuali combatterono per uscire dalla stagnazione del pensiero filosofico e politico»⁵⁷, e nel condurre le quali sono centrali i rimandi al pensiero di Arnauld e alla *Logique* da questi scritta con Nicole. Le condanne subite dalle opere di stampo giansenista non lesero infatti la diffusione del

⁵³ G. Vico, *Vita di Giambattista Vico scritta da sé medesimo*, cit., p. 22.

⁵⁴ SN25, p. 1000 [§ 40].

⁵⁵ S. Mastellone, *Pensiero politico e vita culturale a Napoli nella seconda metà del Seicento*, Messina-Firenze, Casa Editrice D'Anna, 1965, p. 174.

⁵⁶ Una critica contro «l'iconografia crociana di un Vico estraneo alle correnti più significative del pensiero europeo» si ritrova in A. Battistini, «Un angoletto morto della storia?». *Vico e la cultura europea tra Sei e Settecento*, «Lettere Italiane», vol. 47, 1995, n. 4, pp. 549-564, qui p. 549. Contro la leggenda alimentata dall'espressione gramsciana, che collocherebbe l'attività di Vico in un contesto di culturale desolazione, Battistini ricorda come gli scritti del filosofo siano nati proprio a partire dal confronto con idee e dibattiti circolanti in Europa, come la *auerelle des Anciens et des Moderns* in cui prende posizione il *De nostri temporis studiorum ratione*, senza dimenticare la critica allo scetticismo dei libertini e i frequenti rimandi ad autori impegnati nella riflessione giusnaturalista.

⁵⁷ P. Stella, *Il giansenismo in Italia*, 3 voll., Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2006, vol. I, p. 167.

pensiero degli autori legati a Port-Royal⁵⁸. Per questo, lungi dall'essere estraneo all'atmosfera intellettuale che spirava nel resto d'Europa, l'ambiente napoletano ne fu al contrario invasivo: si assistette così alla diffusione del pensiero dei sodali di Port-Royal, ma anche della filosofia di Gassendi e di Descartes, nonché al fiorire dell'interesse per le nuove scoperte della fisica sperimentale⁵⁹.

Si è, dunque, cominciato a riconoscere come Vico abbia avuto la possibilità di porre mano alla propria opera in una città all'avanguardia e sita sul punto di intersezione di diverse correnti culturali⁶⁰. Di fronte a un tale profilo storico, tuttavia, va rilevato che le perdite subite dai patrimoni delle principali biblioteche dell'epoca vichiana rischiano di presentare allo studioso contemporaneo un panorama più povero rispetto a quello in cui Vico si è effettivamente mosso⁶¹. Per cercare di restituire un quadro il più possibile completo, si sono allora presi in considerazione, oltre ai cataloghi storici delle biblioteche napoletane, anche gli indici dei periodici più rilevanti tra quelli circolanti al tempo di Vico, al fine di verificare la presenza in essi di richiami ai testi di Pascal. L'argomentazione presentata di seguito cercherà di tessere in un'immagine unitaria i risultati di tale censimento.

In primo luogo, è emerso che riferimenti all'opera pascaliana sono assenti dalla rivista *Acta Eruditorum*⁶², la quale nondimeno guardava con interesse ai testi fioriti nella temperie culturale giansenista e portorealista, come testimoniato dagli indici delle recensioni in cui ricorrono frequentemente i nomi di Arnauld e Nicole. Il *Giornale de' Letterati d'Italia* contiene, invece, un riferimento a Pascal, in un numero del 1717: secondo quanto segnalato nel periodico, si tratta della breve recensione di un testo edito a Massa, consistente in una traduzione, realizzata da Antonio de' Nobili, di alcuni luoghi

⁵⁸ *Ivi*, vol. 2, p. 74.

⁵⁹ G. Belgioioso, *La variata immagine di Descartes. Gli itinerari della metafisica tra Parigi e Napoli, (1690-1733)*, Lecce, Milella, 1999, p. 38. Una ricognizione dei tratti fondamentali della cultura napoletana della seconda metà del Seicento e di uno dei suoi protagonisti, Giuseppe Valletta, si trova anche in: V.I. Comparato, *Giuseppe Valletta. Un intellettuale napoletano della fine del Seicento*, Napoli, Istituto italiano per gli Studi storici, 1970; A. Di Marco, *La figura e l'opera di Giuseppe Valletta*, Napoli, Laurenziana, 1982, pp. 17-27. Questi studi evidenziano anche l'importanza, nella Napoli dell'epoca, del ceto forense, da cui si può dire sia stata accesa la miccia del rinnovamento culturale che investì la città, soprattutto grazie all'apporto di Valletta.

⁶⁰ A. Battistini, *La sapienza retorica di Giambattista Vico*, cit., p. 16.

⁶¹ R. Bassi, *Canoni di mitologia. Materiali per lo studio delle fonti vichiane*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005, p. 19.

⁶² A.H. Laeven, J.M. Laeven-Aretz, *The Authors and Reviewers of the Acta Eruditorum 1682-1735*, Göttingen, Dokumenten- und Publikationsserver der Georg-August-Universität, 2014.

dei *Pensieri*⁶³. Il titolo di questa traduzione, *Discorso sopra le prove del libro di Mosè*, lascia supporre, però, che si tratti piuttosto della traduzione di una sezione del testo di Filleau de la Chaise, pubblicato nel 1668 con lo pseudonimo di Dubois de la Cour, intitolato *Discours sur les pensées de M. Pascal avec un autre discours sur les preuves du livre de Moïse*. Realizzato nel contesto dello sforzo portato avanti da Port-Royal per mettere ordine nelle carte di Pascal e consegnarle alla pubblicazione, questo scritto presenta un ricco sviluppo di tematiche pascaliane e utilizza anche frammenti autentici, ma non è, a tutti gli effetti, un testo di Pascal⁶⁴.

Pur senza contenere articoli dedicati alla discussione puntuale di opere pascaliane, i periodici di Jean Le Clerc contengono alcuni riferimenti agli scritti del portorealista. Uno dei primi numeri del periodico *Bibliothèque Universelle et Historique* fa anche un rapido cenno alle *Pensées*: il richiamo ad un luogo della prefazione redatta da Étienne Périer, nipote di Pascal, in cui si ricorda l'ammirazione del filosofo per il modo in cui le Scritture esprimono con semplicità quanto vi sia di più straordinario⁶⁵. Un altro volume del periodico nomina invece il testo su *L'Equilibre des liqueurs*, richiamandosi inoltre all'esperimento sul monte Puy-de-Dôme nell'Alvernia, realizzato su indicazione di Pascal per studiare il peso dell'atmosfera⁶⁶. Un ulteriore riferimento agli studi di fisica condotti da Pascal comparirà anche, successivamente, in un fascicolo della *Bibliothèque Choisie*⁶⁷ che presenta, inoltre, un breve richiamo all'impegno di Pascal nella critica ai casuisti⁶⁸. In seguito, la *Bibliothèque ancienne et moderne* citerà sì Pascal nel 1715 e nel 1718; ma, ancora, solo in riferimento agli esperimenti volti a equilibrare il peso dell'aria e del mercurio, e alla polemica giansenista contro i gesuiti⁶⁹, e non anche citando le *Pensées*.

⁶³ A. Zeno, *Articolo XIV, § 11, Novelle letterarie d'Italia, di Massa*, «Giornale de' Letterati d'Italia», t. 29, 1717, p. 371; cfr. *Indici del «Giornale de' Letterati d'Italia»*, a cura di M. Fantato, Pisa-Roma, Fabrizio Serra, 2012, p. 101.

⁶⁴ A. McKenna, *De Pascal à Voltaire. Le rôle des Pensées de Pascal dans l'histoire des idées entre 1670 et 1734*, Oxford, The Alden Press, 2 voll., 1990, qui vol. I, pp. 66-81.

⁶⁵ J. Le Clerc, *Article V*, «Bibliothèque Universelle et Historique», t. III, 1686, pp. 98-130, alle pp. 113-114.

⁶⁶ Id., *Article XXV*, «Bibliothèque Universelle et Historique», t. II, 1686, pp. 447-499.

⁶⁷ Id., *Article VI*, *ivi*, pp. 228-250, alla p. 249. Un ulteriore riferimento a Pascal in questa rivista si trova in: Id., *Article III*, «Bibliothèque choisie, pour servir de suite à la Bibliothèque Universelle», t. 25, 1712, pp. 431-459, alla p. 443. Discutendo di come diversi autori abbiano fornito trattazioni insoddisfacenti del tema delle Resurrezione di Cristo, ci si limita a nominare tra costoro anche Pascal.

⁶⁸ Id., *Article III*, «Bibliothèque choisie, pour servir de suite à la Bibliothèque Universelle», t. 18, 1709, pp. 159-196, alla p. 180.

⁶⁹ Id., *Article V*, «Bibliothèque ancienne et moderne, pour servir de suite aux Bibliothèques Universelle et Choisie», t. 4, 1715, partie première, pp. 189-218, alla p. 191; Id., *Article I*, «Bibliothèque ancienne et moderne, pour servir de suite aux Bibliothèques Universelle et Choisie», t. 10, 1718, partie seconde, pp. 237-263, alle pp. 260-261.

Nonostante i contrasti tra i portorealisti ed i membri della Compagnia di Gesù, vari riferimenti a Pascal sono presenti nel periodico *Mémoires pour l'histoire des sciences et des beaux-arts*, altrimenti noto come *Journal de Trévoux*, dal nome della località in cui i gesuiti l'avevano fondato nel 1701. A seguito di una consultazione dei fascicoli editi tra l'anno della nascita del giornale e la morte di Vico nel 1744, si sono reperiti circa venti riferimenti al filosofo francese, di cui la maggior parte riconducibili a cenni cursori ai suoi studi di fisica, o all'impresa polemica delle *Provinciales*. Va però rimarcato che da alcuni luoghi trapela l'apprezzamento, particolarmente notevole in quanto proveniente da parte gesuita, del progetto dell'apologia e del metodo seguito nel realizzarlo. Anche le scelte dei curatori sono oggetto di elogio, nella misura in cui un titolo modesto come «*Pensées*» stimola l'attenzione e la partecipazione del lettore più di quanto avrebbe potuto fare «*Preuves*», che pure non sarebbe stato inappropriato: intitolare un'opera in tal modo significa però esporsi al rischio che «le lecteur se serait trouvé intéressé par amour propre à (la) contredire»⁷⁰. Un altro passo del medesimo articolo si sofferma invece sullo stile di Pascal, il quale ha avuto la capacità di scegliere una *démarche* argomentativa particolarmente efficace: egli ha compreso che «le style figuré, qui est proprement le style du sentiment et de l'imagination, est [...] de beaucoup préférable au style simple, dénué d'images, de figures et ornements» al fine di far sentire agli uomini «la beauté et la majesté de la Religion»⁷¹. Tuttavia, il periodico non presenta articoli dedicati esclusivamente ad una discussione delle *Pensées* pascaliane: se nominate, lo sono solo in riferimento ad altri testi, e senza che vengano fornite indicazioni bibliografiche complete concernenti l'opera.

All'interno della rivista *Nouvelles de la République des Lettres* (in un numero del dicembre 1684)⁷² si trova, invece, un articolo specificamente dedicato ad un'edizione

⁷⁰ C.-R. Hongnant, *Article XXXIII, Mémoires pour l'histoire des Sciences & des beaux Arts. Recueillis par l'Ordre de son Altesse Serenissime Monseigneur Prince Souverain de Dombes*, avril 1725, pp. 631-654, qui pp. 633-634. Un'accezione di amor proprio vicina a quella criticata da Montaigne, secondo la ricostruzione di M. Fumaroli, *De Montaigne à Pascal. Les humanités, la science moderne et la foi*, dans Id., *Exercices de lecture de Rabelais à Paul Valéry*, Paris, Gallimard, 2006, pp. 293-326. Fumaroli ricorda la critica dell'autore degli *Essays* contro la «chamailleries d'amour-propre jaloux où l'on contredit pour contredire» (*ivi*, p. 305).

⁷¹ *Article XXXIII, Mémoires pour l'histoire des Sciences & des beaux Arts*, cit., p. 638.

⁷² A. McKenna, F. Vial-Bonacci, E. Perrin, *Bibliographie des périodiques anciens. Dépouillement des Nouvelles de la République des Lettres (mars 1684-avril 1689 et janvier 1699-décembre 1706)*, Lyon, Institut d'Histoire de la Pensée Classique, 2012. L'edizione citata nella recensione è la stessa cui Bayle, che proprio nel 1684 aveva assunto la redazione della gazzetta letteraria, fa riferimento all'interno del suo *Dictionnaire historique et critique*. In questo testo, nell'indicare Pascal come «excellent Mathématicien, & [...] grand Philosophe», Bayle avvalora le proprie affermazioni citando la sua stessa recensione, già proposta nel periodico (P. Bayle, *Article "Pascal"*, dans Id., *Dictionnaire historique et critique* (1697-1702), troisième

delle *Pensées de M. Pascal sur la religion et quelques autre sujet qui ont été trouvées après sa mort parmi ses papiers* (Amsterdam, 1684), indicata come già accresciuta rispetto a edizioni precedenti. A confronto con queste ultime, tra le quali si cita in particolare una stampa parigina per i tipi Desprez del 1678, la versione recensita presenta infatti l'inserimento di alcuni frammenti pascaliani espunti dalle precedenti edizioni. Inoltre, essa propone per la prima volta al lettore la *Vie de M. Pascal*, opera di sua sorella Gilberte Périer: uno scritto pressoché agiografico che contribuì non poco alla fortuna dell'opera⁷³. Questa edizione è recensita dalle *Nouvelles* con due pagine che evidenziano ad un tempo la sottigliezza filosofica filtrata attraverso uno spirito in prima istanza geometrico, e una forte devozione religiosa, confermata attraverso l'esempio fornito dalla vita stessa dell'autore delle *Pensées*⁷⁴. Il periodico fondato da Pierre Bayle era molto diffuso nell'ambiente napoletano della fine del Seicento: si può ricordare come esso fosse presente, ad esempio, nella libreria napoletana dell'editore francese Bulifon, residente a Napoli fino al 1707⁷⁵, nonché nella stessa biblioteca di Giuseppe Valletta⁷⁶.

Poiché la diffusione dei principali periodici nelle librerie e nelle biblioteche napoletane era favorita dagli scambi epistolari tra gli eruditi dell'epoca, è opportuno rivolgersi anche alle indicazioni che possono provenire dalla pubblicazione di tali corrispondenze. Proprio l'editore Antonio Bulifon infatti fu, insieme a Valletta, uno dei più importanti corrispondenti epistolari di Antonio Magliabechi nel Regno di Napoli. Questo dato non è irrilevante poiché, in larga misura, la trama di relazioni epistolari intrattenute da Magliabechi corrisponde agli itinerari percorsi dalle più importanti pubblicazioni italiane e straniere tra la fine del Seicento e il primo decennio del secolo successivo. L'erudito fiorentino raccoglieva infatti presso di sé un ricco novero di novità editoriali per poi distribuirle alla rete italiana ed europea del commercio librario. È a lui, ad esempio, che Bulifon si rivolge per inviare una copia di un testo rivolto contro la

édition à laquelle on a ajoûté la Vie de l'Auteur, & mis les Additions & Corrections à leur place, Rotterdam, 1720, vol. III, pp. 138-145, qui p. 141).

⁷³ L'introduzione di questo scritto in tale edizione, la quindicesima delle *Pensées*, è segnalata in L. Lafuma, *Histoire des Pensées de Pascal (1656-1952)*, Paris, Éditions du Luxembourg, 1969, p. 43, pp. 133-134

⁷⁴ *Catalogue de livres nouveaux, accompagné de quelques remarques*, «Nouvelles de la République des Lettres», décembre 1684, pp. 531-533, dans *Nouvelles de la République des Lettres*, 10 voll., Genève, Slatkine Reprints, 1966, vol. I, pp. 282-283.

⁷⁵ P. Pironti, *Bulifon-Raillard-Gravier. Editori francesi in Napoli*, Napoli, Lucio Pironti, 1982, p. 34. Presso l'editore Bulifon e l'editore Raillard furono realizzate secondo le indicazioni di Vico le incisioni che accompagnavano le iscrizioni latine composte per gli *Acta funebris*: G. Vico, *Le iscrizioni e le composizioni latine*, a cura di G.G. Visconti, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2013, p. 13.

⁷⁶ *Antico Catalogo della Biblioteca dell'Oratorio di Napoli detta dei Girolamini*, cit., 231r.

condanna gesuita delle *Provinciales*, affinché la «apologia contro le lettere apologetiche di Benedetto Aletino (cioè il padre Giovanni Battista Beneditis gesuita)»⁷⁷ acquisisca risonanza europea venendo recensita sui principali periodici dell'epoca. D'altra parte, proprio la diffusione di testi polemici fioriti intorno al caso editoriale delle *Lettres Provinciales* contribuiva largamente alla diffusione dello stesso testo di Pascal, come lo stesso editore Bulifon afferma in un altro passo della sua corrispondenza con Magliabechi:

Li padri gesuiti, dopo pubblicata la risposta alle *Lettere provinciali* volgare, hanno pure stampata in latino, e dicono di volerla fare in quattro lingue, sì come sono le proposte. Questo libro ha fatto tale voglia a tutti d'avere le dette *Lettere provinciali*, che sono venute a notizia de tutti, e non ne potiamo far venire tante copie quanto è il desiderio; ed ognuno disprezza la risposta⁷⁸.

Se nella corrispondenza tra Magliabechi e Bulifon l'editore costituisce per il bibliotecario toscano una testimonianza dello stato del mercato librario napoletano, Valletta riveste invece a Napoli un ruolo pressoché analogo a quello ricoperto dal suo corrispondente epistolare a Firenze. In entrambi i casi, si tratta di personaggi impegnati a studiare e diffondere le idee che agitavano l'Europa dell'epoca, attraverso la ricerca e l'accumulo di materiale librario nelle rispettive biblioteche. Proprio grazie agli scambi epistolari con Magliabechi, anche Valletta riuscì infatti nell'approvvigionamento di novità editoriali provenienti dall'Italia ma anche da Oltralpe, oltre ad essere designato dall'erudito fiorentino quale punto di riferimento napoletano dei dotti monaci francesi Jean Mabillon e Bernard de Montfaucon nell'occasione dei loro viaggi in Italia⁷⁹.

⁷⁷ Lettera di A. Bulifon ad A. Magliabechi del 30 agosto 1701, in *Lettere dal Regno ad Antonio Magliabechi*, a cura di A. Quondam e M. Rak, 2 voll., Napoli, Guida, 1978, vol. I, p. 210. Questo scritto polemico è nominato anche nella lettera successiva, del 18 ottobre dello stesso anno (*ivi*, pp. 210-211).

⁷⁸ Lettera di A. Bulifon ad A. Magliabechi del 10 gennaio 1696, *ivi*, vol. I, p. 198. La grande diffusione delle *Lettere provinciali* a Napoli è ricordata anche da Pironti, che menziona anche le traduzioni latine ed italiane dell'opera circolanti nelle librerie napoletane (P. Pironti, *op. cit.*, pp. 26-27).

⁷⁹ *Lettere dal Regno ad Antonio Magliabechi, cit.*, vol. II, p. 1048. I loro viaggi e le relazioni con gli eruditi italiani che essi intesero nel compierli sono ben documentati dalla loro corrispondenza: Mabillon Jean, de Montfaucon Bernard, *Correspondance inédite de Mabillon et de Montfaucon avec l'Italie, contenant un grand nombre de faits sur l'histoire religieuse et littéraire du 17^e siècle*, 3 voll., Paris, chez Jules Labitte, 1846. Particolarmente interessante risulta la testimonianza di Bernard de Montfaucon, grecista e paleografo poi responsabile della biblioteca parigina di Saint-Germain-des-Près, che fu ospite di Valletta nel 1698 e lo annoverò tra i padri della repubblica delle lettere (*ivi*, vol. III, p. 123). Cfr. G. Falcucci, *L'Antico Catalogo del 1726 della Biblioteca dei Girolamini di Napoli*, «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», vol. 51, 2021, pp. 265-290. Nella sua recensione alla riedizione anastatica del Catalogo, Falcucci fa menzione delle visite di Jean Mabillon e di Bernard de Montfaucon alla Biblioteca di Valletta, e dell'impressione ammirata che costoro ne trassero.

L'importanza del tramite costituito da Magliabechi per l'accrescimento del fondo librario e della cultura stessa di Valletta sono ben espresse dalle accorate richieste che al primo vengono rivolte dal letterato napoletano: «per grazia qualche notizia letteraria»⁸⁰ o, più ampiamente, «Vostra Signoria illustrissima la quale prego a svegliare quelle antiche scintille del suo amore verso di me con onorarmi di qualche comando, e di notizie letterarie»⁸¹. Fu, dunque, anche grazie all'apporto del corrispondente fiorentino di Valletta, se questi riuscì ad accumulare i volumi presenti nella sua ricca biblioteca.

Sebbene interessata da vendite, smarrimenti e sottrazioni sin dall'anno della morte di Giuseppe Valletta, avvenuta nel 1714, l'entità della ben fornita collezione risulta infatti ricostruibile grazie al catalogo redatto nel 1726, da cui traspare l'attenzione con cui l'originario proprietario della biblioteca guardava ai più moderni sviluppi della scienza e della filosofia europee. Recentemente edito in una ristampa anastatica, il catalogo di questa biblioteca ha costituito un fondamentale punto di riferimento per circoscrivere il campo delle effettive letture vichiane: il filosofo era un assiduo frequentatore della biblioteca e, come si è detto, prese parte alle procedure che hanno condotto alla sua vendita.

Per quanto concerne la composizione della sezione del catalogo dedicata alla classificazione dei «Libri Gallici», emerge immediatamente la disparità tra la massiccia presenza di opere concernenti il giansenismo nonché, più in generale, la filosofia francese di Cinque e Seicento, rispetto alla scarsità di riferimenti all'opera pascaliana. Siano consentiti due esempi particolarmente rappresentativi: l'uno, costituito dai riferimenti ad Antoine Arnauld, la figura del quale è evocata non solo dalle sue opere di cui si segnala la presenza nel catalogo, ma anche attraverso tutti quei testi polemici fioriti a seguito della condanna emanata contro di lui dalla Sorbona nel 1656; l'altro, rappresentato dalla diffusione delle opere di René Descartes, che tanto influenzarono gli intellettuali napoletani. Pur senza essere acriticamente accettata in tutte le sue conclusioni, infatti, la filosofia cartesiana ha costituito un imprescindibile punto di riferimento per i *novatores* napoletani, che ne condividevano l'appello a guardare ad ogni impresa di pensiero con una tolleranza priva di pregiudizio, che non entrasse comunque in contrasto, a differenza del gassendismo, con la prospettiva cristiana. L'interesse principale dei napoletani non

⁸⁰ Lettera di G. Valletta ad A. Magliabechi del 28 aprile 1682, in *Lettere dal Regno ad Antonio Magliabechi*, cit., vol. II, p. 1057.

⁸¹ Lettera di G. Valletta ad A. Magliabechi [1691?], *ivi*, vol. II, p. 1093.

era dunque legato tanto ai frutti teoretici della speculazione cartesiana quanto all'ideale della *libertas philosophandi* che essa rivendica e di cui rappresenta una realizzazione concreta⁸². In quanto «idealizzata», la figura di Descartes divenne dunque «il simbolo della nuova filosofia, della nuova cultura, [...] di quanto possa definirsi onesto, giusto, virtuoso»⁸³. Per inciso, proprio il fatto che gli intellettuali di Napoli trovarono, in un primo momento, un sostegno contro la scolastica e l'aristotelismo in un cristianesimo innervato di cartesianismo, ha reso possibile l'imporsi, accanto alla figura di Descartes, anche di quelle di autori a lui coevi: Malebranche, Arnauld, Nicole, e anche Pascal⁸⁴. Si può dunque affermare che quest'ultimo fu effettivamente presente nei dibattiti filosofici in atto nell'ambiente napoletano. Sebbene, al confronto con altri rappresentanti della cultura francese sei e settecentesca, Pascal non svolse in tali scambi un ruolo centrale, egli risulta più volte richiamato anche da personaggi vicini a Vico, come Paolo Mattia Doria⁸⁵, dedicatario del trattato vichiano *De Antiquissima Italiorum Sapientia*. Nei suoi manoscritti, Doria cita infatti assai di frequente le «ingegnosissime»⁸⁶ *Lettere provinciali*, ponendo enfasi sullo «stile giocoso»⁸⁷ e sulla grande forza persuasiva con cui Pascal deride la rilassata morale gesuita⁸⁸.

⁸² Cfr. P. Girard, *L'émergence des Lumières à Naples entre matérialisme et radicalité*, «Archives de Philosophie», vol. 80, 2017, n. 3, pp. 417-434. Girard sottolinea infatti che «ce qui anime l'émergence de la modernité à Naples est de créer le plus rapidement possible et de la manière la plus efficace les conditions concrètes d'un usage pratique immédiat de la *libertas philosophandi*» (*ivi*, p. 426).

⁸³ A. Di Marco, *op. cit.*, p. 74.

⁸⁴ G. Belgioioso, *op. cit.*, p. 41.

⁸⁵ Belgioioso ricorda la citazione dei *Pensieri* contenuta nel *Dialoghi* di Paolo Mattia Doria, in cui il riferimento a Pascal si colloca all'interno di una critica al pensiero di Descartes, suscitata in particolare dalla stroncatura subita dalle opere matematiche di Doria in un ambiente permeato di cartesianismo (*ivi*, pp. 112-114). Per quanto concerne riferimenti a Pascal nelle opere di intellettuali vicini a Vico, ricordiamo anche il cenno agli studi sul vuoto compiuti dal filosofo di Port-Royal, contenuto in: G. Valletta, *Lettera in difesa della moderna filosofia e de' coltivatori di essa*, in Id., *Opere filosofiche*, a cura di M. Rak, Firenze, Olschki, 1975, pp. 75-215, alla p. 140.

⁸⁶ P.M. Doria, *Manoscritti napoletani di Paolo Mattia Doria*, a cura di A. Spedicati, Galatina, Congedo, 1980, vol. III, p. 218.

⁸⁷ Id., *Manoscritti napoletani di Paolo Mattia Doria*, a cura di G. Belgioioso, Galatina, Congedo, 1981, vol. I, pp. 238-239.

⁸⁸ *Ivi*, pp. 261-262. Pascal viene nominato, inoltre, anche all'interno del polemico scambio epistolare tra Doria e Francesco Maria Spinelli: Doria ricorda infatti come questi, nel rivolgersi contro di lui, avesse imitato il procedimento seguito da Pascal nelle *Provinciali* per scagliarsi contro i gesuiti (G. Belgioioso, *op. cit.*, pp. 134-135; cfr. P.M. Doria, *Manoscritti napoletani di Paolo Mattia Doria*, a cura di P. De Fabrizio, Galatina, Congedo, 1981, vol. IV, p. 168). Il fatto che Spinelli avesse fama di essere ben edotto in filosofia pascaliana costituisce un'ulteriore prova a sostegno della sua conoscenza da parte di Vico, che di Doria e di Spinelli stesso fu sodale e amico. A ulteriore sostegno della rilevanza delle *Lettres* nella cultura napoletana dell'epoca, dove vengono citate come esercizio particolarmente efficace di capacità polemica, si può ricordare la diffusa pratica di ispirarsi ad esse per rivolgersi contro i propri nemici, come accade anche in Pietro Giannone, secondo quanto segnalato in M. Montano, *L'esperienza carceraria di Pietro Giannone e le Lettres Provinciales di Pascal*, «L'Acropoli», vol. 18, 2017, n. 1, pp. 71-85.

Sono pochi gli autori secenteschi, però, le cui opere possano vantare una diffusione vasta quanto quella dei testi di Descartes. Per quanto riguarda questi ultimi, il catalogo della Biblioteca di Valletta segnala, nell'ordine, la presenza delle seguenti opere: *La Géométrie* (Paris, 1664), *Le Discours de la méthode, plus la Dioptrique, les Météores, la Mécanique et la Musique* (Paris, 1668), *Les Principes de la Philosophie, traduits en français par un de ses amis* (Paris, 1681), *Les Lettres* (Paris, 1667), *Les Méditations Métaphysiques, avec les Objections et les Réponses de l'Auteur* (Paris, 1647), *L'Homme, avec les remarques de Louis de la Forge, et le Traité de la Lumière* (Paris, 1663)⁸⁹. Vi si trova anche uno scritto intitolato *L'Art de vivre heureux formé sur les idées de la Raison et les maximes de M. Descartes* di Claude Ameline (Paris, 1693), presente nel catalogo senza indicazione del nome dell'autore⁹⁰.

Quanto alle opere di Antoine Arnauld o nate nella temperie delle polemiche che lo hanno visto protagonista, il catalogo della biblioteca vallettiana è altrettanto eloquente. Oltre ai testi redatti da Arnauld a quattro mani con Pierre Nicole, come *La Perpétuité de la Foy de l'Église catholique touchant l'Eucharistie, avec la Réfutation de l'Écrit d'un Ministre contre ce traité* (in duplice edizione: Paris, 1666 e Paris, 1672)⁹¹ e *La Logique* (Amsterdam, 1697)⁹², il catalogo segnala la presenza di testi del teologo portorealista come le *Réflexions Philosophiques et Théologiques sur le nouveau système de la nature et de la grâce* (Cologne, 1685)⁹³, la *Dissertation sur les miracles de l'Ancienne Loy* (Cologne, 1685)⁹⁴ e le *Instructions sur la grâce* (Cologne, 1700)⁹⁵. Si segnalano, inoltre, degli scritti strettamente legati alle polemiche teologiche che hanno avuto luogo a partire dagli anni Cinquanta del Seicento, e che avevano trovato nella figura di Arnauld la propria scaturigine: la *Défense de M. Arnauld contre la Réponse au livre des vraies et des fausses idées* (Cologne, 1684), le *Lettres apologétiques pour M. Arnauld* (Cologne, 1688)⁹⁶ e la *Plainte de M. Arnauld docteur de la Sorbonne* (luogo e data di pubblicazione non

⁸⁹ I riferimenti a questi testi di Descartes si trovano in: *Antico Catalogo della Biblioteca dell'Oratorio di Napoli detta dei Girolamini*, cit., 206v.

⁹⁰ *Ivi*, 212v. Dove non altrimenti indicato, riportiamo le informazioni relative ai volumi presenti nel catalogo senza variazioni rispetto al modo in cui figurano in quest'ultimo, nei casi in cui, ad esempio, dei testi siano citati senza che se ne nomini l'autore, o il luogo e l'anno di stampa.

⁹¹ Rispettivamente segnalate in: *ivi*, 210v e 212v.

⁹² *Ivi*, 224r.

⁹³ *Ivi*, 216r.

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ *Ivi*, 211v.

⁹⁶ *Ivi*, 212r.

indicati)⁹⁷. Altri testi segnalati nel catalogo senza indicazione del luogo di pubblicazione, né del nome dell'autore, riferiti ancora a queste polemiche, sono: i *Secrets du parti de M. Arnauld découverts* (1692)⁹⁸ e la *Réponse au livre de M. Arnauld intitulé La perpétuité de la foy* (1674)⁹⁹.

Com'è evidente, il catalogo della Biblioteca di Valletta riflette l'attenzione verso la polemica che aveva fatto seguito alla condanna dei giansenisti. In effetti, l'unico riferimento ad un'opera di Pascal rinvia a questo contesto senza, però, che il matematico e filosofo sia nominato nel catalogo. Quest'ultimo infatti non testimonia che della presenza di un'edizione delle *Lettres provinciales* (Cologne, 1689)¹⁰⁰, senza riferirsi però al vero nome dell'autore ma accompagnando la segnalazione dell'opera con l'indicazione dello pseudonimo sotto cui venne pubblicata: Louis de Montalte. Nondimeno, le pagine recanti i titoli dei testi francesi nel formato in ottavo e in dodicesimo testimoniano della vivacità del dibattito sviluppatosi tra Sei e Settecento intorno alle *Lettere provinciali*. Vi si trova, ad esempio, una *Apologie des Lettres Provinciales contre les Entretiens de Cleandre et Eudoxe* (Rouen, 1698), che fanno seguito a due testi del gesuita Gabriel Daniel: la *Lettre de M. l'Abbé de *** à Eudoxe touchant la Nouvelle Apologie des Lettres Provinciales* (Cologne, 1694) e le *Entretiens de Cleandre et Eudoxe sur les Lettres au provincial* (Cologne, 1697), indicati tuttavia nel catalogo senza riferimento al nome dell'autore¹⁰¹. Come ricordato in una recente storia della diffusione italiana del testo polemico pascaliano, alcuni testi tra i più violentemente avversi alle *Lettres* si ispireranno proprio alle opere di Daniel per sottoporre a critica il testo pascaliano: è il caso degli scritti del già citato De Benedictis, traduttore napoletano dell'opera del confratello Daniel¹⁰². Sotto lo pseudonimo di Aletino, quella di De Benedictis fu una delle voci più accanite che nel Regno di Napoli si levarono non solo contro le *Provinciales*, con aspre critiche che rappresentano il più pittoresco documento della loro grande diffusione¹⁰³, ma più in generale contro gli eruditi, nella polemica alla quale Valletta prese parte per difendere la *libertas philosophandi*¹⁰⁴. Già additato dal gesuita come nemico del suo Ordine e di riflesso

⁹⁷ *Ivi*, 209r.

⁹⁸ *Ivi*, 212r.

⁹⁹ *Ivi*, 215v.

¹⁰⁰ *Ivi*, 213v.

¹⁰¹ Entrambi i riferimenti si trovano in *ivi*, 211r. Inoltre, una versione latina e una italiana di questo testo furono pubblicate a Napoli nel 1695 dall'editore francese Giacomo Raillard (P. Pironti, *op. cit.*, p. 134).

¹⁰² M.V. Romeo, *Le Retentissement des Provinciales en Italie*, Paris, Classiques Garnier, 2011, pp. 41-56.

¹⁰³ Cfr. P. Stella, *op. cit.*, pp. 113-114.

¹⁰⁴ V.I. Comparato, *op. cit.*, pp. 195-243.

seguace del giansenismo, Valletta fu definito, insieme a Nicola Caravita, uno de «i due mantici di tutto quest'incendio»¹⁰⁵, ovvero del distacco dalla filosofia aristotelica e scolastica in corso nella cultura napoletana.

Se della scia polemica lasciata dalla diffusione delle *Provinciali* il catalogo reca dunque traccia, non si può dire lo stesso del pensiero pascaliano in quanto tale. Esso permette però di avallare l'ipotesi della lettura vichiana delle *Lettere*¹⁰⁶, la cui conoscenza da parte di Vico non viene testimoniata da riferimenti testuali a differenza di quanto accade con i *Pensieri*, in un ambiente in cui queste costituivano nondimeno un importante oggetto di dibattito. Crediamo infatti che la diffusione delle *Provinciali* e della polemica da loro suscitata rappresenti un'ulteriore prova a favore della lettura vichiana dei *Pensieri*: tra i due maggiori testi pascaliani aventi tenore filosofico, Vico cita sempre quello meno noto alla sua epoca, il che permette di ipotizzare che la fama raggiunta da Pascal con l'impresa delle *Lettres* possa aver spinto il filosofo napoletano a dedicarsi allo studio dello scritto postumo di Pascal.

D'altra parte, l'assenza delle *Pensées* dal fondo confluito nella Biblioteca dei Girolamini potrebbe spiegarsi con la decisione degli eredi di Valletta di conservare l'opera o venderla a parte¹⁰⁷. Questa ipotesi è avallata anche dal fatto che il catalogo non presenta riferimenti ad opere di autori che costituivano, però, un importante riferimento per la riflessione filosofica vallettiana, come Pierre Gassendi¹⁰⁸. Si può però notare come, tra le opere presenti nella biblioteca di Valletta, ve ne fossero almeno due che, note a Vico, fanno esplicita menzione dei *Pensieri* di Pascal: il *Dictionnaire historique et critique* di Pierre Bayle (Rotterdam, 1697)¹⁰⁹ e gli *Essais de morale* di Pierre Nicole (Paris, 1672)¹¹⁰. Se il testo di Nicole si limita a far propri alcuni aspetti della concettualità pascaliana, per sua natura invece l'opera di Bayle presenta un quadro sintetico ed esaustivo della personalità e delle opere dell'autore in questione. I riferimenti all'atteggiamento

¹⁰⁵ Lettera del p. G.B. De Benedictis all'arcivescovo di Benevento del 7 marzo 1696, riportata in P. Sposato, *op. cit.*, p. 55. L'appendice al testo di Sposato è costituita da lettere del gesuita De Benedictis, strenuo critico delle *Provinciali* di Pascal, la cui fervente indignazione costituisce forse la testimonianza più appariscente della straordinaria diffusione di quest'opera a Napoli.

¹⁰⁶ Ipotesi avanzata già in M.V. Romeo, *op. cit.*, p. 57.

¹⁰⁷ Come, per esempio, Comparato ipotizza possa essere accaduto alle opere di Bayle che, a differenza del *Dictionnaire*, non figurano nel catalogo, ma che Valletta conosceva e, presumibilmente, possedeva: V.I. Comparato, *op. cit.*, p. 101 n. 70.

¹⁰⁸ S. Mastellone, *op. cit.*, pp. 186-187. Si può ricordare come Valletta si sia esplicitamente rivolto a Magliabechi per ricevere da lui opere a sostegno di Descartes e Gassendi (*Lettera di G. Valletta ad A. Magliabechi del 7 gennaio 1704*, in *Lettere dal Regno ad Antonio Magliabechi*, cit., p. 1097).

¹⁰⁹ *Antico Catalogo della Biblioteca dell'Oratorio di Napoli detta dei Girolamini*, cit, 202r.

¹¹⁰ *Ivi*, 218v.

pressoché santo di Pascal vengono introdotti da Bayle anche per mostrare, però, come questi costituiscano quasi delle incrinature all'interno dell'argomentazione con cui l'autore delle *Pensées* aveva cercato di rispondere allo scetticismo: per questo, al fallimento del tentativo apologetico di Pascal, Bayle chiosa dicendo quest'ultimo «un individu paradox»¹¹¹. La valutazione in fin dei conti negativa dell'opera postuma di Pascal fa sì che Bayle si soffermi soprattutto sull'impresa polemica delle *Provinciales*, di cui non esita a ricordare che «on en a rempli le monde»¹¹² attraverso una diffusione capillare facilitata dalle traduzioni. Giova infatti ricordare che, proprio tra il XVI e il XVII secolo, cresce l'attenzione per la buona traduzione di testi scientifici e filosofici, all'interno di un ripensamento del dato della molteplicità delle lingue utilizzate dall'intelligenza europea, in cui questa differenza ottiene adeguata valorizzazione come fattore di arricchimento del dibattito culturale¹¹³.

Ampliando il raggio delle biblioteche storiche prese in considerazione, i dati emergenti in merito alla presenza dei testi pascaliani permettono in effetti di riscontrare un'ampia circolazione delle *Lettere provinciali*, di cui molte biblioteche presentano anche delle traduzioni, nonché edizioni poliglote. Il catalogo della Biblioteca Brancacciana, già Sant'Angelo a Nilo, riporta ben quattro edizioni delle *Lettres*, di cui due in traduzione latina¹¹⁴. Ancora più interessante è però il caso della biblioteca di Ferdinando Vincenzo

¹¹¹ P. Bayle, *Article "Pascal"*, dans Id., *Dictionnaire historique et critique* (1697-1702), cit., vol. III, p. 141. Per una disamina delle critiche di Bayle a Pascal presenti nel *Dictionnaire*, cfr. G. Imbruglia, *op. cit.*, pp. 161-162. Secondo Imbruglia, nel criticare il portorealista, Bayle non comprende come il tentativo di Pascal non sia di dimostrare la razionalità bensì la verità del cristianesimo: per questo, sarebbe illegittimo pretendere di trovare nei frammenti apologetici pascaliani una strenua affermazione del potere della ragione.

¹¹² P. Bayle, *Article "Pascal"*, cit., p. 143.

¹¹³ M. Simonin, *Des livres pour l'Europe? Réflexions sur quelques ouvrages polyglottes (XVI^e siècle-début XVII^e siècle)*, in *La conscience européenne au XV^e et XVI^e siècle*. Actes du Colloque International organisé à l'École Normale Supérieure des Jeunes Filles: 30 septembre-3 octobre 1980, édité par F. Autrand, N. Cazauran, S. Follet Paris, ENS, 1982, pp. 384-394.

¹¹⁴ *Bibliothecae S. Angeli ad Nidum ab inclyta Brancatorum familia constructae et ab aliis deinceps auctae catalogus in quo singuli singularum Artium, et Scientiarum Libri, qui in quavis fere lingua exstant, Auctorumque cognomina ordine alphabetico recensentur*, Neapoli, apud Stephanum Abbatem & Josephum Raymundum publicos Typographos, 1750, p. 231. Si tratta, nello specifico, delle seguenti edizioni: *Litterae Provinciales de Morali, & Politica Jesuitarum Disciplina, cum notis Wilhelmi Wendrockii*, Helmaestadii, 1664; *Sub nomine Ludovici Montaldis, Litterae Provinciales de Morali, & Politica Jesuitarum Disciplina, e Gallica in Latinam linguam translatae, & nomine Willelmi Wendrockii*, Coloniae, 1700. Le edizioni francesi sono invece le seguenti: *Les Provinciales, ou, les Lettres écrites à un Provincial deses Amis; avec la Théologie Morale des Jesuites*, Cologne, 1666; *Les Provinciales, ou, les Lettres écrites à un Provincial de ses Amis, & aux RR. PP. Jesuites, avec la Théologie Morale de dits Pères, & nouveaux Casuistes*, Cologne 1667. Nicole ha scelto, in questa sua traduzione, di tenersi più vicino al tono ironico e allo stile della scrittura di Pascal, che non di praticarne una versione aderente e letterale, come mostrato in: E.T. Dubois, *La polemique autour des "Lettres Provinciales": quelques reflexions concernant l'utilisation respective du latin et du français*, dans *Acta Conventus Neo-Latini Turoniensis*, Université François Rabelais: 6-10 Septembre 1976, 2 voll., Paris, Vrin, 1980, vol. I, pp. 609-620.

Spinelli principe di Tarsia, il cui catalogo, stampato nel 1780, segnala la presenza di due edizioni delle *Lettere provinciali*, di cui una recante assieme al testo francese anche la traduzione latina, spagnola ed italiana¹¹⁵. Questa edizione dell'opera pascaliana si trova, peraltro, anche nella Biblioteca Oratoriana di Napoli, ma il volume non è riconducibile con certezza al fondo appartenuto a Valletta¹¹⁶.

A differenza delle *Lettres*, le *Pensées* non sarebbero state oggetto di traduzione ancora per molti anni dopo la morte di Vico. Tuttavia, sulla base delle prove fornite in merito all'effettiva capacità vichiana di orientarsi in un testo francese, continuiamo di seguito la ricognizione dei testi pascaliani contenuti nelle principali biblioteche storiche napoletane: a differenza del catalogo della biblioteca oratoriana, infatti, le altre raccolte presentano anche delle copie delle *Pensées*. Il catalogo della Biblioteca Brancacciana segnala la presenza di tre copie delle *Pensées sur la Religion, et sur quelques autres sujets*: la prima edizione dei frammenti pascaliani realizzata nella capitale francese nel 1670, un'edizione stampata ancora a Parigi nel 1686, ed infine una olandese, edita ad Amsterdam nel 1699¹¹⁷. Per quanto riguarda, invece, il catalogo della biblioteca appartenuta al principe di Tarsia, esso non attesta soltanto la presenza di un'edizione delle *Pensées* pascaliane, ma anche una dei *Caractères* di La Bruyère che contiene alcuni dei frammenti pascaliani, oltre che una copia del *Discours sur les Pensées* di Filleau de la Chaise, segnalata senza indicazione del nome dell'autore e, così come con il testo di La

¹¹⁵ *Ferdinandi Vincentii Spinelli, Tarsiae Principis, Bibliothecae Index alphabeticus secundum authorum cognomina dispositus*, Neapoli, ex typographia simoniana, 2 voll., 1780, vol I, p. 253. Si tratta della seguente edizione: Paschalius Blasius (sub nomine Ludovici Montaltii), *Litterae Provinciales Gallice scriptae, in latinam linguam translatae a Guillelmo Wendrockio, in Hispanam a Gratiano Cordero, & in Italicam a Cosimo Brunetti*, Coloniae 1684. In verità, le indicazioni relative al luogo di pubblicazione e all'editore sono fittizie, come attestato in: C. Carena, *Storia di un testo*, in B. Pascal, *Les Provinciales* (1657); tr. it. *Le Provinciali*, a cura di C. Carena, Torino, Einaudi, 2008, pp. XIII-L, qui p. XLV; dove non altrimenti indicato, questa è l'edizione italiana di riferimento del testo di Pascal. In quest'edizione quadrilingue vide la luce per la prima volta, a venticinque anni di distanza dalla sua realizzazione, la traduzione italiana del testo pascaliano ad opera dell'ecclesiastico fiorentino Cosimo Brunetti, redatta già nel 1659 (M. Montano, *Il percorso di un pensiero: Pascal in Italia. Prime traduzioni delle Lettres Provinciales tra XVII e XVIII secolo*, cit., pp. 187-188). Su Brunetti cfr. G. Pignatelli, *Brunetti, Cosimo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 100 voll., Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1972, vol. 14, pp. 572-574. L'altra edizione delle *Provinciali* presente nel catalogo della biblioteca di Spinelli è un'edizione francese ottenuta traducendo la versione latina, arricchita da aggiunte e note, realizzata da Pierre Nicole sotto lo pseudonimo di Guillaume Wendrock (*Sous le nom de Louis de Montalte, Les Provinciales, avec les notes de Guillaume Wendrock, traduites en François, nouvelle édition augmentée*, 1700, s.l.).

¹¹⁶ Informazione trasmessami dalla Biblioteca dei Girolamini, nella persona della Dott.ssa Marina Carrarese, che ringrazio.

¹¹⁷ *Bibliothecae S. Angeli ad Nidum ab inclyta Brancatorum familia constructae et ab aliis deinceps auctae catalogus in quo singuli singularum Artium, et Scientiarum Libri, qui in quavis fere lingua exstant, Auctorumque cognomina ordine alphabetico recensentur*, cit., p. 231. Ad ulteriore conferma della diffusione di testi sorti nella temperie culturale francese, e in particolare portorealista, notiamo che la lista delle opere di Antoine Arnauld occupa ben due colonne delle pagine in-folio del catalogo (*ivi*, pp. 20-21).

Bruyère, sotto la voce *Pascal*¹¹⁸. La presenza, in queste biblioteche, di edizioni delle *Pensées* risalenti agli ultimi decenni del Seicento avalla la tesi secondo cui l'assenza del testo dalla pur fornita collezione appartenuta a Valletta non sia da spiegarsi con un suo mancato ingresso in tale fondo librario, bensì con ragioni legate alla dispersione dei testi che originariamente lo costituivano, che ne hanno impedito l'ingresso nella biblioteca dei Girolamini.

I riscontri offerti dai cataloghi di queste biblioteche avallano la nostra ipotesi di una lettura delle *Pensées* da parte di Vico, e permettono anzi di precisarla ulteriormente. Come sopra ricordato, infatti, a partire dall'edizione pubblicata ad Amsterdam nel 1684 dell'opera del filosofo francese, le successive ristampe presentano anche la *Vie de Monsieur Pascal* opera della sorella Gilberte Périer. La nostra ipotesi è che Vico abbia conosciuto un'edizione delle *Pensées* successiva a quella data, e che dunque contenesse anche questo scritto biografico. Ciò è in accordo, da un lato, con le informazioni offerte dai cataloghi presi in considerazione, in quanto attestano la presenza di più edizioni pubblicate tra gli anni Ottanta e Novanta del Seicento e, dall'altro, con le testimonianze di autori vicini a Vico: lo stesso Paolo Mattia Doria, che più volte cita Pascal nei suoi manoscritti, fa riferimento alla *Vita* redatta da sua sorella¹¹⁹. Per avvalorare questa ipotesi si può fare riferimento, inoltre, ad una sorta di analogia rovesciata tra la *Vie* e la *Vita*, nella misura in cui la tendenza di Vico a proporre una resa narrativa di principi teorici trova un'analogia con un racconto contenuto nella biografia del filosofo francese. Nel raccontare dell'ottima formazione che Étienne Pascal volle impartire a Blaise, Périer si sofferma su come, tenuto lontano dal padre dall'apprendimento della matematica per paura che questa inaridisse il suo intelletto, spinto da giovanile curiosità Pascal finì, per così dire, per scoprire la matematica da sé, giungendo fino allo studio della trentaduesima proposizione euclidea¹²⁰. Il giovane Pascal dunque, per il quale il padre aveva predisposto un'educazione di stampo umanistico il cui momento iniziale doveva corrispondere all'apprendimento del latino e del greco affinché la sua mente venisse resa vigorosa e

¹¹⁸ Ferdinandi Vincentii Spinelli, *Tarsiae Principis, Bibliothecae Index alphabeticus secundum authorum cognomina dispositus*, cit., vol. II, pp. 85-86. L'edizione dei *Pensieri* è la seguente: *Pensées sur la Religion, & sur quelques autres sujets*, Lyon, 1699. Ringrazio la Biblioteca della Società napoletana di Storia Patria, e in particolare la Dott.ssa Paola Milone, per avermi trasmesso queste informazioni.

¹¹⁹ P.M. Doria, *Manoscritti napoletani di Paolo Mattia Doria*, a cura di G. Belgioioso, Galatina, Congedo, 1981, vol. I, p. 238.

¹²⁰ G. Périer, *Vie de Monsieur Pascal* (1684); tr. it. *Vita di Blaise Pascal*, in B. Pascal, *Frammenti*, cit., pp. 1051-1097, qui pp. 1056-1057.

fertile da tale esercizio, giunge a trovare da sé la soluzione di problemi geometrici. Un tale racconto è coerente con i principi pedagogici vichiani: nella propria autobiografia, infatti, Vico elogia la geometria lineare ed euclidea in quanto buon esercizio per la memoria, la fantasia e l'ingegno¹²¹. Ancora più notevole è una precisazione inserita da Vico nella propria autobiografia, nel luogo in cui egli racconta che, dopo aver già proseguito notevolmente nello studio della metafisica, volle dedicarsi allo studio della geometria ma, con la mente già troppo affinata, giunse fino alla quinta proposizione di Euclide, per poi risolversi a diverso disegno¹²². Il rifiuto di procedere nello studio della geometria costituisce una narrazione volta a costituire una sorta di dimostrazione di un principio pedagogico, secondo cui l'affinarsi della mente mediante la critica impedisce di perseguire con profitto quegli studi, come la geometria sintetica, che richiederebbero un ingegno molto sviluppato. La grande diffusione ed il successo che ebbe lo scritto di Gilberte Périer rende possibile ipotizzare che il racconto della vicenda dell'apprendimento della geometria da parte di Pascal possa aver avuto un'influenza sull'elaborazione di questo passo vichiano, che narra di come il filosofo «sperimentò» una difficoltà altrimenti esplicitata sul piano teorico. Se questa ipotesi fosse accettata ciò sarebbe non privo di conseguenze per lo studio di possibili echi delle *Pensées* in Vico: come si è sopra accennato, infatti, edizioni più tarde, che gradualmente si svincolano dal controllo editoriale di Port-Royal, contengono un numero più elevato di frammenti, anche se «la conoscenza del vero Pascal è una conquista della moderna erudizione»¹²³.

L'ipotesi qui presentata non può che rimanere tale, date le scarse notizie a nostra disposizione. Possiamo ribadire, comunque, che i dati raccolti offrono delle prove consistenti a sostegno della tesi di una conoscenza diretta delle opere filosofiche di Pascal da parte di Vico. Sebbene i cataloghi della biblioteca di Sant'Angelo a Nilo e della biblioteca del principe di Tarsia siano stati mandati alle stampe solo dopo la morte dell'autore della *Scienza Nuova*, essi fanno infatti riferimento a edizioni delle *Pensées* che, pubblicate anteriormente rispetto alle citazioni vichiane di Pascal, forniscono dunque una traccia importante dell'itinerario seguito dagli scritti del filosofo francese, rispetto alla *vexata quaestio* della frequentazione vichiana del suo pensiero.

¹²¹ G. Vico, *Vita di Giambattista Vico scritta da sé medesimo*, cit., p. 16.

¹²² *Ivi*, p. 15.

¹²³ E. Balmas, *Introduzione*, in B. Pascal, *Frammenti*, pp. 27-83, qui p. 45.

3. Dati empirici e affinità teoriche. Cosa si può trarre dai materiali raccolti

Dopo aver presentato i dati acquisiti con questa ricerca storico-bibliografica, vogliamo cercare di elaborare una valutazione complessiva dalle indicazioni così reperite, che serva a collocarle adeguatamente nell'argomentazione che intendiamo svolgere nei capitoli successivi. A fronte di quanto affermato fin qui, ci sembra plausibile che la diffusione del pensiero di Pascal sia stata troppo capillare, abbia coinvolto troppi strumenti della comunicazione culturale dell'epoca, per non essere giunta fino a Vico. Il quadro che le pagine precedenti hanno cercato di delineare è quello di un autore il cui nome è indissolubilmente legato all'impresa delle *Provinciali* e alla causa portorealista, nella quale Pascal si era imbarcato insieme ad altri personaggi che, anziché oscurare con la loro fama la rilevanza della teoresi pascaliana, la riflettono e diffondono a loro volta. Se, nel precedente paragrafo, si è deciso di porre l'accento anche sulle opere di Arnauld e Nicole, lo si deve al fatto che attraverso di esse il pubblico ha potuto per la prima volta cogliere qualcosa del progetto apologetico pascaliano. Negli *Essais* di Nicole, infatti, Pascal è più volte esplicitamente citato, e la sua presenza si lascia avvertire nell'intera opera¹²⁴. Dal suo canto la *Logique ou l'art de penser*, pubblicata nello stesso anno della morte del filosofo di Clermont-Ferrand, rappresenta la prima vera esposizione pubblica del suo pensiero, data l'influenza che questo vi esercita¹²⁵. Analogamente, si può ricordare come Pascal costituisca un punto di riferimento fondamentale anche per la *Recherche de la Vérité* di Nicolas Malebranche¹²⁶: anche in questo caso, si tratta di un testo presente nella

¹²⁴ Laurent Thirouin segnala lo stretto legame tra gli *Essais de morale* e le *Pensées* pur ricordando anche, tuttavia, che la vicinanza tra gli autori dei due testi è spesso più apparente che reale, e che bisognerebbe leggere il rapporto tra le loro opere nei termini di un continuo dialogo, piuttosto che di una statica sovrapposibilità. Egli nota nondimeno che in molti casi l'ispirazione iniziale di alcune argomentazioni di Nicole è effettivamente un'eredità di Pascal, o che l'autore degli *Essais* fa propria la pratica, già tipicamente pascaliana, di esprimere il proprio pensiero in forma di paradosso. L. Thirouin, *Introduction*, dans P. Nicole, *Essais de morale*, choix d'essais introduits, édités et annotés par L. Thirouin, Paris, Presse Universitaire de France, 1999, pp. 1-26.

¹²⁵ «Nella seconda edizione (1664) i prestiti della quarta parte rispetto all'epistemologia pascaliana, prima limitati alle regole enumerate in *De l'Art de Persuader*, si trovano accresciuti con l'inserimento di un nuovo capitolo introduttivo (*De la science. Qu'il y en a*) che costituisce essenzialmente una rielaborazione dei passaggi di *L'Esprit géométrique* riguardanti la dimostrazione della divisione infinita dello spazio», M. Pécharman, *Arnauld, Antoine*, dans *Dictionnaire des philosophes français du XVII^e siècle. Acteurs et réseaux du savoir*, sous la direction de L. Foisneu, avec la collaboration d'E. Dutartre-Michaut et de C. Bachelier, Paris, Classiques Garnier, 2020, pp. 140-151, ici p. 145 (traduzione nostra). Derivanti secondo Anthony McKenna soprattutto da conversazioni e lezioni tenute da Pascal a Port-Royal, gli echi pascaliani presenti nella *Logique* sono centrali per l'argomentazione svolta in: A. McKenna, *La composition de la Logique de Port-Royal*, «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», t. 176, 1986, n. 2, pp. 183-206.

¹²⁶ Cfr. A. Frigo, *Pascal dans la Recherche de la Vérité de Malebranche: l'imagination*, «Les Études philosophiques», vol. 95, 2010, n. 4, pp. 517-534.

biblioteca di Valletta¹²⁷ e la cui conoscenza da parte di Vico sta a fondamento degli studi che confrontano le idee dei due autori su aspetti centrali del loro pensiero, come si vede, in particolare, dall'attenzione dedicata alla loro concezione del ruolo e dei caratteri dell'immaginazione¹²⁸.

L'ipotesi della conoscenza diretta delle opere di Pascal da parte di Vico è avallata quindi dai dati raccolti concernenti l'effettiva presenza delle opere del filosofo francese in quelle che, tra le biblioteche napoletane, hanno avuto maggior peso nella formazione dell'autore della *Scienza Nuova*, consentendogli accesso ai testi che hanno costituito le fonti per la genesi della sua stessa opera maggiore; sebbene non molto spesso, il nome di Pascal ricorre, inoltre, anche nei periodici più importanti dell'epoca vichiana. Restano certo dei margini di indeterminatezza rispetto ai tempi e ai modi dell'incontro di Vico con le opere di Pascal, ma crediamo non abbiano valore di controesempi rispetto all'argomentazione qui svolta. Ci riferiamo, in particolare, agli anni trascorsi da Vico a Vatolla: la scarsa documentazione in merito non permette un esame adeguato delle risorse librarie cui il filosofo ebbe accesso in quelli che pure furono anni centrali per la sua formazione, ma un testo apologetico come le *Pensées* non sarebbe probabilmente stato fuori posto nella «libreria de' padri minori»¹²⁹ di Vatolla ricordata da Vico. Segnaliamo peraltro che, sebbene questo testo non sia esplicitamente indicato come un oggetto di studio di quel periodo, la citazione dei *Pensieri* di Pascal presente nella *Vita* è parte di un'argomentazione che Vico colloca proprio all'interno della discussione degli

¹²⁷ Trattasi di un'edizione parigina del 1678. Il riferimento bibliografico è in: *Antico Catalogo della Biblioteca dell'Oratorio di Napoli detta dei Girolamini*, cit., 206r.

¹²⁸ Cfr. P. Fabiani, *La filosofia dell'immaginazione in Vico e Malebranche*, Firenze, Firenze University Press, 2002. Nel suo contributo, Fabiani espone principalmente le posizioni di Malebranche sull'immaginazione, per mostrare le affinità della teoria esposta nella *Recherche* con quella elaborata da Vico. L'accordo se non addirittura la dipendenza di Malebranche dall'autore dei *Pensieri* per quanto concerne il tema dell'immaginazione è stata recentemente sottolineata: «Malebranche pense l'imagination avec Pascal» perché «c'est chez Pascal qu'il découvre l'imagination comme *question*» (A. Frigo, *Pascal dans la Recherche de la Vérité de Malebranche: l'imagination*, cit., p. 518). Segnaliamo che al confronto tra la filosofia vichiana e il pensiero di Malebranche si era già dedicato Alessandro Stile, *Anatomia dell'anima. Tra Malebranche e Vico*, in *Vico tra l'Italia e la Francia*, cit., pp. 263-286; più recenti, gli interventi di Enrico Nuzzo (E. Nuzzo, *Ai limiti dell'ortodossia cristiana. "Principio di semplicità" e ordine naturale e storico in Malebranche e Vico*, «Laboratorio dell'ISPF», vol. 14, 2017, DOI: 10.12862/Lab17NZN) e, ancora, Fabiani (P. Fabiani, *Dall'arte dell'immaginazione alla scienza della mente. Alcune considerazioni sul concetto di memoria in Malebranche e Vico*, «Laboratorio dell'ISPF», vol. 14, 2017, DOI: 10.12862/Lab17FBP). Una prospettiva interpretativa che intreccia riferimenti a Vico e a Malebranche, oltre che allo stesso Pascal, si ritrova nei saggi raccolti in: B. Pinchard, *Essays sur la raison classique*, Paris, Kimé, 2015.

¹²⁹ G. Vico, *Vita di Giambattista Vico scritta da sé medesimo*, cit., p. 13.

autori da lui praticati nel corso «della sua solitudine»¹³⁰, prima di tornare, ricco delle letture compiute in provincia, «in Napoli come straniero nella sua patria»¹³¹.

Alla luce dei dati riportati riteniamo, dunque, che sia da ritenersi giustificata, a questo punto, una trattazione che metta a confronto gli scritti di Vico e di Pascal, a fronte del fatto che su innumerevoli tematiche essi elaborano teorie dai profili affini. Vi è un'attitudine comune, che informa il *corpus* vichiano e il pascaliano, e che si esprime, in primo luogo, nella propensione per una gnoseologia che, rifiutando con pari vigore la prospettiva pirroniana e la dogmatica, trova il proprio esito nella pratica dell'esegesi storica. D'altronde, razionalismo dogmatico e scetticismo sono avvertiti come estremi problematici per entrambi i filosofi, o impegnati in un'opposizione a Descartes giocata comunque, come si vedrà in particolare nel terzo capitolo di questo studio, su un terreno aperto dalla speculazione cartesiana.

Lungi dal favorire l'insostenibile tesi che vedrebbe in Vico una mera ripetizione del pensiero di Pascal, le prove concrete della circolazione delle opere del portorealista a Napoli permettono di tentare una lettura della *Scienza Nuova* che vi ricerchi le tracce operanti della concettualità e dello stile pascaliani. Seguendo le indicazioni di Giorgio Pasquali, ricordiamo infatti che i «riscontri» permettono di «intendere vocaboli e locuzioni non soltanto nel loro significato razionale, ma nel loro valore affettivo e nel loro colore stilistico»¹³². Ricercando sul piano testuale gli echi delle formule e dei concetti di Pascal negli scritti di Vico, si sarà creato dunque un terreno propizio per interrogarsi, attraverso l'occasione offerta dal confronto tra i due filosofi, sul rapporto che intercorre tra epistemologia e scrittura, per cercare di comprendere secondo quale misura la gnoseologia si traduca in espressione letteraria, ovvero come si rifletta in una certa retorica, nonché generi una particolare teoria della retorica¹³³. Non per caso l'attenzione rivolta congiuntamente a Pascal e Vico si muove intorno a questo punto, bensì in quanto le riflessioni da loro proposte su tale tema si dipanano a partire dall'identificazione

¹³⁰ *Ivi*, p. 20.

¹³¹ *Ivi*, p. 23. Per una descrizione di Vatolla alla fine del Seicento e un quadro dell'«autodidascalismo» che ha caratterizzato questa fase della vita di Vico, cfr. F. Nicolini, *La giovinezza di Giambattista Vico*, cit., pp. 47-76. Lo stesso Nicolini ammette, tuttavia, che il racconto fatto da Vico della propria formazione sia ricco di «confusioni, arbitri e anacronismi troppo stridenti» (*ivi*, p. 75).

¹³² G. Pasquali, *Arte allusiva* (1942), in Id., *Pagine stravaganti*, Firenze, Sansoni, 1968, vol. II, pp. 275-283, qui p. 275.

¹³³ Bice Mortara Garavelli ricorda come con tale termine si intendano infatti due ambiti sì legati tra loro ma da tenere comunque distinti: «"pratica" e "teoria": eloquenza e sistema di norme da seguire per essere 'eloquente'». B. Mortara Garavelli, *Manuale di retorica*, Milano, Bompiani, 1989, p. 9.

dell'oggetto di studio con la regione della verosimiglianza, nella quale muoversi attraverso un percorso di cui l'attraversamento della dimensione chiaroscurale della finzione rappresenta un momento necessario.

Lucien Goldmann scrive che se, prendendo in considerazione autori anche molto diversi tra loro, si nota un'analogia tra gli elementi essenziali della struttura teorica che sostiene i loro scritti, allora «nous sommes obligés de conclure à l'existence d'une réalité qui n'est plus purement individuelle et qui s'exprime à travers leurs œuvres»¹³⁴. Il lavoro svolto da Goldmann viene, infatti, dedicato alla ricerca di quella realtà sovraindividuale che trova istanziazione – nelle diverse forme del frammento apologetico, della pièce teatrale, del trattato filosofico – in varie opere redatte tra Sei e Settecento. Siamo consapevoli dei limiti che furono imputati all'opera di Goldmann e alla schematicità delle categorie che essa propone¹³⁵, ma crediamo che sotto il profilo metodologico il suo insegnamento possa ben essere ammesso, e indicandoci la via per proiettare i dati empirici fin qui raccolti sul piano della disamina teoretica. Sebbene nell'enunciare i principi del proprio metodo il critico francese si riferisca, in verità, alla visione tragica del mondo che egli ravvisa in Pascal e Racine, ci sembra possibile tenere presente alcuni aspetti del criterio di studio messo a punto in *Le Dieu caché*, anche per uno studio che si concentri su autori differenti, e tra loro storicamente più distanti. Rifacendoci alla maniera goldmanniana di intendere la nozione di *vision du monde* in quanto concrezione di senso individuabile a partire da contrassegni storici¹³⁶, accogliamo allora il suo suggerimento di partire da dati concreti per comprendere delle affinità di pensiero. Questi rilievi metodologici confermano, così, la necessità di tenere conto di come la

¹³⁴ L. Goldmann, *Le dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine* (1959), Paris, Gallimard, 2016, pp. 24-25. Secondo Goldmann per comprendere le affinità tra diversi sistemi di pensiero è necessario uno studio comprensivo che, sotto la dicitura di «visione del mondo» chiami in causa non soltanto le condizioni artistiche e letterarie in cui questi si sviluppano, ma tutti gli aspetti eterogenei di ciò che costituisce quel complesso oggetto di studio che è «la coscienza di un gruppo sociale» (*ivi*, pp. 108-110). Senza seguire del tutto le indicazioni del critico, ci concentreremo piuttosto, utilizzando ancora una scansione dello stesso Goldmann, su quelli che egli indica come i primi stadi della ricerca «positiva»: l'approfondita analisi testuale e la disamina del contesto intellettuale e affettivo in cui un'opera prende forma, colta nel suo rapporto con la «visione del mondo» di cui è espressione, tralasciando invece un'analisi specificamente dedicata agli aspetti più strettamente socioeconomici (*ivi*, p. 110).

¹³⁵ Cfr. P. Cristofolini, *Introduzione*, in R. Descartes, *I principi della filosofia*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992, pp. 7-37. La critica di Cristofolini è rivolta, in particolare, al carattere troppo semplicistico della scansione con cui Goldmann associa a ciascuna classe sociale una certa visione del mondo (*ivi*, p. 12). Per ulteriori critiche all'esegesi goldmanniana dell'opera di Pascal, si vedano anche i riferimenti alla dialettica pascaliana contenuti in: J. Mesnard, *Les Pensées de Pascal* (1976); tr. it. *Sui Pensieri di Pascal*, a cura di M.V. Romeo, Brescia, Morcelliana, 2011.

¹³⁶ Goldmann la definisce come «le principal aspect concret du phénomène que les sociologies essaient de décrire [...] sous le terme de conscience collective» (L. Goldmann, *op. cit.*, p. 25).

diffusione dei testi francesi nella Napoli della fine del Seicento costituisca la traduzione empirica di interessi, rivendicazioni, preoccupazioni culturali che hanno conferito all'incontro di Vico con il pensiero di Pascal la sua particolare fisionomia.

Intermezzo

Un'ipotesi sulla datazione delle letture pascaliane di Vico

Lo studio condotto nel capitolo precedente, mediante lo spoglio dei cataloghi delle più importanti biblioteche napoletane, supporta con dati concreti e molteplici la possibilità dell'effettiva lettura delle principali opere di Pascal, le *Lettere Provinciali* e le *Pensées*, da parte di Vico. Rispetto all'analisi che seguirà, e che si concentrerà piuttosto su affinità teoriche e stilistiche, tuttavia, sarebbe rilevante riuscire a precisare meglio questa sommaria, ancorché indispensabile, indicazione. Tenendo conto che i riferimenti di Vico a Pascal si collocano tra i primi anni Venti e gli anni Trenta del Settecento, riteniamo che sia possibile prendere in considerazione altri elementi, che abbiamo introdotto nel capitolo precedente, al fine di presentare un'ipotesi relativa alla datazione, delle motivazioni e del contesto della lettura dei testi di Pascal da parte dell'autore della *Scienza Nuova*.

La nostra ipotesi è che Vico abbia letto prima le *Pensées*, e solo in un secondo momento le *Lettere Provinciali*. Quest'opera fu consultata da Vico, come ci spingono a credere alcuni indizi testuali che presenteremo di seguito, nell'edizione quadrilingue edita nel 1684 e che, come si è visto, era a Napoli molto diffusa. Al progetto apologetico pascaliano il filosofo napoletano potrebbe essersi avvicinato seguendo il tracciato delle letture di Paolo Mattia Doria, cui nel 1710 Vico dedica il *De Antiquissima Italiorum Sapientia*. Come si è più in alto sottolineato, Doria fu ammirato lettore di Pascal: non soltanto delle *Lettere*, ma anche delle *Pensées*, che lesse in un'edizione posteriore al 1684, come si evince dai suoi riferimenti alla *Vie de M. Pascal* di Gilberte Périer, che accompagna i frammenti a partire dall'edizione olandese pubblicata in quell'anno. Se si avvicinò alle *Pensées*, magari dietro consiglio dell'amico, ma spinto principalmente dai propri interessi di ricerca – l'elaborazione di un sistema di morale cristiana, secondo quanto ricordato ad ogni occorrenza del nome di Pascal negli scritti del filosofo –, è probabile che invece Vico lesse le *Provinciali* per la contingenza legata alla necessità di ingaggiare una polemica per difendere la propria opera, contro le critiche mosse ad essa. È quanto accadde nella seconda metà degli anni Venti del Settecento: nel 1727 viene pubblicata, sulla rivista *Acta Eruditorum*, una malevola recensione della *Scienza Nuova* edita due anni prima. Al recensore anonimo sarà data risposta, nel 1729, con le *Vici Vindiciae*. Sebbene scritto in

latino in una fase in cui Vico redige in italiano le sue opere più importanti, questo polemico *pamphlet* si presenta come un punto di passaggio importante per lo sviluppo della terminologia vichiana. Uno studio lessicale delle modifiche intercorse nel lessico del filosofo tra la prima edizione della *Scienza Nuova* (1725), passando per le *Rivendicazioni*, fino alla seconda edizione della grande opera vichiana pubblicata nel 1730, ci permette di ipotizzare che la lettura delle *Provinciali* di Pascal, lette nel corso di questi anni, abbia avuto effetti importanti sul vocabolario e la teoresi di Vico.

Per la nostra analisi storico-linguistica, la scrittura polemica si presenta, d'altronde, come uno spazio privilegiato: è un genere dai tratti ben riconoscibili, cui entrambi gli autori in esame si sono dedicati, e che quindi permette di rivolgere ai loro scritti una sorta di sguardo sinottico. Da un lato, si ha infatti la quantomai vivace presa di posizione di Pascal all'interno della polemica ingaggiata dai gesuiti contro il giansenismo, che costoro avversano vedendolo incarnato principalmente nella figura, a loro dire eretica, di Antoine Arnauld; dall'altro, si ha la risposta di Vico all'anonima stroncatura ricevuta dalla prima *Scienza Nuova*. All'interno della disputa tra giansenisti e gesuiti le *Provinciali* hanno costituito l'arma più efficace di Port-Royal, e la fama che raggiunsero permette di definirle «modello dei pamphlets di ogni secolo»¹. Tramite l'analisi svolta di seguito intendiamo mostrare come non sia, però, meramente la fama dell'opera epistolare pascaliana a consentirci di ipotizzare la sua lettura da parte di Vico, e una sua influenza particolare sulle *Vici Vindiciae*, ma siano piuttosto alcune affinità di ordine stilistico e formale.

La prima affinità che è possibile riscontrare tra le *Vici Vindiciae* e le *Provinciali* concerne il modo in cui vengono avversate le posizioni altrui. Entrambe le opere, ovvero, procedono come una sorta di commento per lemmi. Vico apre le sue *Rivendicazioni*, infatti, riportando la recensione pubblicata sul periodico dal proprio anonimo detrattore, per scomporla in parti assai brevi che, una ad una, il filosofo denuncerà nell'opuscolo come false – con l'eccezione di una che, pur presentando un'affermazione corretta, non è però secondo Vico stata ben compresa dallo stesso recensore –. Le lettere firmate da Louis de Montalte presentano, a loro volta, continui richiami ad affermazioni che è possibile trovare nei testi a carattere teologico e morale che costituivano i punti di riferimento della Compagnia. Questa strategia argomentativa è a sua volta basata sulla

¹ G. Preti, *Introduzione*, in B. Pascal, *Le provinciali*, Torino, Einaudi, 1972, pp. VI-XIX, qui p. VI.

critica al modo in cui i gesuiti hanno condotto la polemica. La loro critica non era, infatti, rivolta tanto a testi e tesi, quanto a persone, in particolare Arnauld, al punto di portarli ad imbarcarsi in una disputa «di teologi e non di teologia»². Inoltre, Pascal critica aspramente il fatto che, nella condanna di dottrine gianseniste come eretiche, i gesuiti non offrano alcun supporto testuale a sostegno della loro denuncia, fino all'ironico consiglio ad adottare un modo di scrivere più semplice ed efficace, in grado di imporsi con la forza della persuasione: «perché non prendete la stessa via da me tenuta nelle mie lettere per far conoscere tante massime cattive dei vostri autori, ossia la fedele citazione dei luoghi da cui sono tratte?»³.

Non adottando un metodo di confutazione ragionevole come quello che Pascal propone loro, i gesuiti devono procedere, nel tentativo di guadagnarsi la vittoria nella disputa, mediante sottigliezze. Il termine *subtilités* compare più volte all'interno delle *Provinciali*, sempre con un'accezione negativa. Pascal utilizza questo sostantivo, o l'aggettivo *subtil*, non soltanto per descrivere i cavilli cui i membri della Compagnia ricorrono contro i giansenisti, ma anche per denunciare i loro errori dottrinali, cui cade inevitabilmente il loro vasto «assortimento di casuisti»⁴. Le diversioni dallo stretto insegnamento biblico cui i gesuiti indulgono per evangelizzare le popolazioni orientali si riassumono nella «subtile invention»⁵ grazie alla quale, anziché affermare la necessità di un'aperta pratica del cristianesimo, ritengono sia sufficiente tenere un'immagine di Cristo sotto gli abiti, per rivolgere mentalmente ad essa atti pubblici di adorazione che mantengono però nelle divinità tradizionali cinesi ed indiane il loro riferimento esplicito. Più in generale, le ambiguità cui una rilassatezza morale come quella gesuita dà luogo, sono definite dall'autore delle lettere «vane»⁶ o «maliziose sottigliezze»⁷, derivanti da un uso del linguaggio che, pur di vincere nella disputa, è disposto a fare leva su termini dal significato non univoco o a mutare, senza dichiararlo, il punto focale della questione. Considerando, però, che la peculiarità delle *Provinciali* sta nell'essere al contempo un'opera epistolare e un testo in forma dialogica, i riferimenti alle sottigliezze sferzano

² B. Pascal, *Le Provinciali*, cit., p. 59. *Ibidem*: «Ho capito che si ha a che fare con un'eresia di una specie nuova. Non sono le idee del signor Arnauld che sono eretiche: è solo la sua persona. È un'eresia personale. Egli non è eretico per ciò che ha fatto o scritto bensì soltanto per essere il signor Arnauld».

³ *Ivi*, p. 507. *Ibidem*: «ciò riesce sempre a persuadere la gente».

⁴ *Ivi*, p. 91.

⁵ *Ivi*, p. 92.

⁶ «Vaines subtilités», *ivi*, p. 300-301. Ancora nella dodicesima lettera, si trova il riferimento alla «sottigliezza di coscienza» con cui si giustifica il peccato di simonia (*ivi*, p. 307).

⁷ *Ivi*, p. 413.

verso i gesuiti una critica quantomai forte, in quanto ironica, nei casi in cui tale termine sia pronunciato da uno di quei Reverendi Padri cui la voce narrante delle *Lettres* di volta in volta si rivolge ricercando delucidazioni. Ad esempio, nella sesta lettera, che costituisce il resoconto, redatto per il provinciale da un suo amico, del secondo colloquio con il padre gesuita incaricato dall'autore di esporre i principi della casuistica, e che dopo aver ingenuamente cominciato il proprio discorso dichiarando che «uno dei modi con cui noi conciliamo queste contraddizioni apparenti, è l'interpretazione di qualche termine»⁸, si pronuncia a più riprese sulla mirabile sottigliezza di certe soluzioni adottate dai suoi confratelli⁹.

Pubblicata nel 1709, l'orazione intitolata *De nostri temporis studiorum ratione* contiene la critica vichiana alle sottigliezze, cui il filosofo contrappone, come esempio positivo di ingegnosa espressione linguistica, le acutezze. Secondo quanto affermato da Vico

non sono infatti la stessa cosa la sottigliezza e l'acutezza (*neque enim tenue atque acutum*), giacché il sottile consta di una sola linea, l'acuto di due e tra le molte acutezze il primo posto è tenuto dalla metafora, la più insigne finezza e l'ornamento più splendido di ogni parlare ornato¹⁰.

Alle acutezze Matteo Peregrini aveva dedicato un trattato, più volte citato da Vico nelle *Institutiones Oratoriae*. Che Vico elogiasse, tra le diverse forme che gli artifici linguistici possono assumere, le acutezze, per trattare le quali egli poteva riferirsi ad una ben codificata trattatistica, non desta stupore. La rilevanza riconosciuta da Vico ai tropi e soprattutto alla metafora è infatti coerente con l'affermazione di Peregrini secondo cui «l'acutezza si regge necessariamente dal legamento»¹¹, ovvero fonda la sua forza sul tipo di legame instaurato tra le parole e le cose cui fa riferimento, senza che tale legame debba avere forza di sillogismo, purché abbia «grande e rara acconcezza»¹². Più problematiche

⁸ *Ivi*, p. 115.

⁹ *Ivi*, p. 121; *ivi*, p. 129. Analogamente, sarà ancora per bocca di un padre gesuita che saranno esaltate le «sottigliezze mirabili [...] che sono proprie della nostra Compagnia» (*ivi*, pp. 225-227). Carlo Ginzburg lo definisce «un gioco di scatole cinesi: chi legge si diverte alle spalle dell'ingenuo divertimento del gesuita che non si rende conto di essere preso in giro dal personaggio che dice "io". Il primo è mostruosamente innocente; il secondo è pieno di un'indignazione che reprime a stento» (C. Ginzburg, *Nondimanco. Machiavelli, Pascal*, Milano, Adelphi, 2018, p. 176).

¹⁰ G. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione*, cit., p. 117.

¹¹ M. Peregrini, *Delle acutezze* (1639), a cura di E. Ardissino, Torino, Res, 1997, p. 30. Per il profilo della figura e dell'opera di Matteo Peregrini si rinvia a: E. Ardissino, *Peregrini, Matteo*, in Dizionario Biografico degli Italiani, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2015, vol. 82, pp. 326-330.

¹² *Ivi*, p. 35.

sono, dall'altra parte, le critiche che Vico rivolge alle sottigliezze, se si considera l'accezione positiva con cui esse sono tra Cinque e Seicento generalmente intese, come testimoniato da un testo assai diffuso tra XVI a XVIII secolo come l'*Iconologia* di Cesare Ripa¹³. Nella sua opera, Ripa accosta al significato letterale della «sottilità», che considera concetto affine alla prudenza, un significato metaforico: «si dicono per metafora sottili i pensieri alti e difficili de' belli ingegni»¹⁴. Si può dire che in Vico, al contrario, sottigliezza e ingegnosità siano per definizione antitetice, se si pone mente alle affermazioni contenute in più scritti del filosofo, tra cui le stesse *Vici Vindiciae*. In questo testo non compare ancora il riferimento alla sottigliezza, il campo semantico della quale viene coperto, invece, dal richiamo all'argutezza.

La sezione più importante delle *Rivendicazioni* è infatti dedicata alla discussione dell'affermazione secondo cui l'autore della *Scienza Nuova* avrebbe indulto, nello scriverla, «più all'ingegno che alla verità»¹⁵. Questa accusa è per Vico stimolo a una digressione «sull'ingegno umano, sulle acutezze e sulle arguzie, sul riso»¹⁶. Sebbene appartenenti a uno scritto minore, le pagine vichiane che ne risultano presentano numerosi punti di interesse: in primo luogo, la negazione risoluta dell'idea che l'ingegno contrasti con la verità, dunque l'affermazione del ruolo di tale facoltà in dottrine diverse ma essenziali per la scienza vichiana come la filosofia, la filologia, la geometria. È però nostro intento concentrare l'attenzione su una peculiarità terminologica che emerge da questa sezione dello scritto vichiano, e che coincide con l'uso dell'espressione latina «arguta dicta»¹⁷ per indicare le espressioni linguistiche che, differenziandosi dalle acutezze, consistono in un collegamento di termini che anziché rivelare però un armonico

¹³ Secondo Andrea Battistini «non è possibile precisare gli autori di repertori di imprese compulsati da Vico, proprio perché partecipano tutti dello stesso orizzonte culturale» (A. Battistini, *Scrivere per immagini: scienza dei segni e imprese araldiche* (1985), in Id., *Vico tra antichi e moderni*, Bologna, Il Mulino, 2004, pp. 133-173, qui p. 145). La rilevanza dell'*Iconologia* per Vico può quindi ben essere ammessa, e l'opera è citata dallo stesso Battistini nel suo intervento. Certo il testo di Ripa non è in senso stretto un testo filosofico; va rimarcato, tuttavia, come l'ambizione dell'autore sia quella di fornire, oltre la descrizione iconografica, anche una definizione del concetto che l'immagine vuole esprimere.

¹⁴ C. Ripa, *Iconologia* (1593-1622), a cura di S. Maffei, Torino, Einaudi, 2012, p. 550. Per un approfondimento della figura e dell'opera di Ripa si rinvia a: F. Biferali, Ripa, Cesare, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 100 voll., Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2016, vol. 87, pp. 639-643. Segnaliamo, inoltre, che il termine «sottigliezza» presenta un significato analogo anche nella diverse edizioni del Vocabolario dell'Accademia della Crusca realizzate tra il 1612 e il 1738, in cui i significati di questa parola sono: «iscarsità», carattere della «qualità sottile» in senso fisico, e, appunto, «per metafora vale Acutezza d'ingegno, industria, finezza».

¹⁵ G. Vico, *Vici Vindiciae* (1729), in Id., *Varia. Il De Mente Heroica e gli scritti latini minori*, cit., pp. 25-109, p. 43.

¹⁶ *Ivi*, p. 59.

¹⁷ *Ivi*, p. 62. Le acutezze sono chiamate «acuta dicta» (*ibidem*).

nesso tra le cose connesse, finisce per offuscare la mente del destinatario. Con le argutezze l'ingegno diventa effettivamente fonte di falsità¹⁸ e dà luogo ad una dinamica in grado di suscitare il riso¹⁹.

Come si è sopra ricordato, la distinzione tra l'acutezza e un modo di esprimersi alternativo ad essa è presente già nell'orazione *De nostri temporis studiorum ratione*. Il passo in questione recita: «neque enim tenue idem est atque acutum: tenue enim, una linea, acutum duabus constat»²⁰. La traduzione italiana di *tenue* tramite il riferimento alle sottigliezze è ben accettabile tenendo conto delle affermazioni contenute nella *Scienza Nuova* sul tema²¹, che una tale traduzione anticipa e che mantiene come implicito punto di riferimento. Il termine «sottigliezze» compare infatti nella *Scienza Nuova* solo a partire dalle redazioni pubblicate successivamente alle *Vici Vindiciae*. Nelle edizioni dell'ultima opera vichiana pubblicate nel 1730 e 1744, questo sostantivo assume, nonostante le poche occorrenze, il valore di termine tecnico, relativo all'affinarsi delle menti umane di pari passo con un decadimento morale che prepara una barbarie di specie nuova rispetto a quella del senso: un significato, quindi, diverso ma assai coerente con quello attribuito a questo termine da Pascal, che rivolge ai gesuiti l'accusa di provocare e giustificare, con dei cavilli teorici, una morale lassa. Il fatto che il sostantivo «sottigliezze» si imponga nella *Scienza Nuova* a partire dall'edizione del 1730, acquisendovi un preciso significato che conferisce pregnanza a termini derivati come «sottile» e «assottigliare», ci permette di ipotizzare che Vico fece proprio questo termine a seguito della lettura della *Provinciali*, d'uopo per chi si accinga a scrivere un'opera polemica, come accadde allo stesso Vico nel biennio che precedette la pubblicazione di questa seconda edizione della sua opera maggiore.

¹⁸ Cfr. M. Sanna, *Una natura propria dell'uomo: tra ingegno e verità nel pensiero vichiano*, «Teoria e critica della regolazione sociale», 2018, n. 1, pp. 33-42, qui p. 41: «la caratteristica deviante dei detti arguti è dovuta all'intervento dell'ingegno privato però della sua capacità sintetica, che perciò stesso produce *monstra*. Quel che si ottiene non è una verosimiglianza, bensì una simulazione delle verità che non produce conoscenza».

¹⁹ Nel suo trattato, Peregrini individua anche, tra le diverse forme dei detti acuti, le «acutezze ridicolose». Non associa quindi il comico ad una diversa forma espressiva, come farà poi Vico, ma ammette che in certi generi di cose è sufficiente, per suscitare il riso, un «mediocre raggio d'ingegno» (M. Peregrini, *op. cit.*, p. 59).

²⁰ G. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione*, cit., p. 116.

²¹ Infatti, nel suo commento a questo luogo del *De ratione* nell'edizione cui facciamo primariamente riferimento, Andrea Battistini rinvia il lettore direttamente alla definizione della metafora come figura retorica, tra tutte, «più luminosa, più necessaria, e più spessa» (SN44, p. 114 [§ 404]). Si veda: A. Battistini, *Commento*, in G. Vico, *Opere*, cit., p. 1336.

Le edizioni pubblicate nel 1730 e nel 1744, presentano, infatti, la denuncia vichiana del fatto che la critica metafisica «assottiglia, non aguzza gl'ingegni»²² degli uomini, rendendoli «*affilatissimi* nella loro maniera del pensare, e [...] *inabili ad ogni grande lavoro*»²³. Legato a un'epoca di sovversione dell'ordine civile e storico quale è la barbarie della riflessione, fa eccezione il riferimento alle «*malnate sottigliezze degl'ingegni maliziosi*»²⁴. Se ne può concludere che la sottigliezza, lungi dal costituire per l'ingegno un pregio, rappresenta rispetto a esso, al contrario, un depauperamento. Essa va di pari passo con un venir meno della facoltà immaginativa o, se la componente propriamente ingegnosa della mente umana continua nondimeno ad avere un'applicazione, non si esprime più sul piano della schietta creatività degli uomini delle origini ma nella dimensione, tenebrosa non perché antica ma in quanto infausta e in qualche modo insalubre²⁵, in cui gli uomini ingaggiano l'uno contro l'altro una lotta tanto più violenta, nonché potenzialmente esiziale per il genere umano, nella misura in cui si serve delle armi della ragione.

Il termine «sottigliezza» non compare mai, invece, nella prima edizione della *Scienza Nuova*. L'unico utilizzo dell'aggettivo «sottile» è riferito alle lettere, dette «delicate forme» la cui scrittura «ingentilisce a meraviglia le fantasie de' fanciulli»²⁶: un riferimento non particolarmente pregnante tuttavia, in cui l'uso di questo termine è legato più ad un'intenzione di icasticità che all'uso, più strettamente tecnico rispetto alla teoria vichiana dello sviluppo delle umane facoltà, che comparirà nelle successive edizioni. Il ruolo negativo che la sottigliezza avrebbe ricoperto nella seconda e terza edizione della *Scienza Nuova* viene assolto, nella prima, dall'arguzia, come testimoniato da un luogo che, con un adagio che anticipa la struttura delle degnità, Vico sintetizza il divenire dei costumi umani attraverso le tre epoche da lui distinte: «prima stupidi, indi rozzi, poi docili o capaci di esser disciplinati, appresso perspicaci, dopo acuti e valevoli a ritruovare, finalmente arguti, astuti e fraudolenti»²⁷.

²² SN44, p. 148 [§ 499]. Meno pregnante, assente il riferimento all'ingegno, è l'espressione «*assottiglia, non aguzza i cervelli*» (SN30, p. 185).

²³ SN30, p. 97; SN44, p. 65 [§ 159].

²⁴ SN30, p. 375; SN44, p. 344 [§ 1106].

²⁵ Adoperiamo questo termine facendo seguito all'uso vichiano di espressioni come: «se i popoli marciscano in quell'ultimo *civil malore*», SN44, p. 343 [§ 1106].

²⁶ SN25, p. 1003 [§ 42].

²⁷ SN25, p. 1047 [§ 130]. Coerentemente rispetto a questa scansione, l'arguzia caratterizza i «nostri ingegni», in quanto sviluppatasi nel tempo della compiuta umanità, anche in: SN25, p. 1026 [§ 82].

Si è così mostrato che Vico introduce una rilevante modifica nella propria terminologia tra il secondo e il terzo decennio del Settecento. Ipotizziamo che la lettura delle *Lettere Provinciali*, che dato il successo sortito potevano costituire una sorta di punto di riferimento obbligato per chi si accingesse a scrivere un testo polemico, abbia costituito per Vico lo sprone ad adottare, nelle successive redazioni della *Scienza Nuova*, il riferimento alle «sottigliezze», sostituendolo all'argutezza²⁸. Ipotizziamo che queste modifiche terminologiche siano legate alla lettura dell'edizione quadrilingue delle *Provinciales*, in cui le diverse versioni tradotte congiungono i riferimenti all'arguto e al sottile generando un interessante intreccio semantico e linguistico. In questa edizione poliglotta, in cui il testo è proposto sinotticamente al lettore nell'originale francese e nelle tre versioni latina, spagnola e italiana, il sostantivo usato nella traduzione del fiorentino Brunetti per tutte le occorrenze del francese «subtilités» è «sottigliezze»²⁹. Tra Sei e Settecento, inoltre, era divenuta canonica la traduzione latina delle *Provinciales* realizzata da Pierre Nicole sotto lo pseudonimo di Wendrock, presente anche in questa edizione. Nella sua versione Nicole rende l'espressione «ces subtilités» come «istis argutiis»³⁰, nonché «malicieuses subtilités» come «malitiosus [...] argutiis»³¹. Da un confronto della terminologia vichiana con la traduzione latina delle *Provinciales*, nonché con la versione italiana, emerge come nell'uso di questi termini Vico sia pienamente coerente con Pascal. Anzi, riteniamo che gli slittamenti terminologici rinvenibili tra le opere redatte da Vico nel corso dei suoi ultimi vent'anni di vita e di attività – coincidenti cronologicamente, peraltro, con il periodo in cui si collocano le tre occorrenze del nome di Pascal nelle carte vichiane – siano dovuti al progressivo approfondimento del pensiero del portorealista da parte dell'autore della *Scienza Nuova*. Quest'ipotesi sembra confermata, peraltro,

²⁸ La scelta vichiana di sostituire, nel proprio lessico tecnico, le argutezze con le sottigliezze, è tanto più notevole, se si considera che Vico poteva trovare in un trattato diffuso e a lui noto come il *Cannocchiale aristotelico* (1670) di Emanuele Tesauro l'ultima parola sulle argutezze, dopo la presentazione di esempi positivi, non consiste che nella loro associazione alla falsità e alla menzogna, almeno se guardate dal punto di vista della dialettica (C. Scarpati, E. Bellini, *Il vero e il falso dei poeti. Tasso Tesauro Pallavicino Muratori*, Milano, Vita e Pensiero, 1990, pp. 69-71).

²⁹ Id., *Litterae Provinciales Gallice scriptae, in latinam linguam translatae a Guillelmo Wendrockio, in Hispanam a Gratiano Cordero, & in Italicam a Cosimo Brunetti*, cit., p. 333; *ivi*, p. 485.

³⁰ Facciamo riferimento a due edizioni delle *Lettres* di cui abbiamo dimostrato, nel primo capitolo di questo lavoro, la presenza nella Napoli vichiana: B. Pascal, *Litterae Provinciales de Morali, & Politica Jesuitarum Disciplina, cum notis Wilhelmi Wendrockii, Helmaestadii*, 1664, p. 339; Id., *Litterae Provinciales Gallice scriptae, in latinam linguam translatae a Guillelmo Wendrockio, in Hispanam a Gratiano Cordero, & in Italicam a Cosimo Brunetti*, Coloniae 1684, p. 332.

³¹ Id., *Litterae Provinciales de Morali, & Politica Jesuitarum Disciplina, cum notis Wilhelmi Wendrockii*, cit., p. 455; Id., *Litterae Provinciales Gallice scriptae, in latinam linguam translatae a Guillelmo Wendrockio, in Hispanam a Gratiano Cordero, & in Italicam a Cosimo Brunetti*, cit., p. 484.

dall'accordo tematico tra le «malnate sottigliezze» che rendono così pericolosa la barbarie della riflessione, e le sottigliezza con cui, secondo la denuncia pascaliana, la casuistica gesuita attenta al turgore della condotta morale. Ciò proverebbe, a nostro giudizio, non solo l'effettiva lettura delle *Provinciali* da parte di Vico, ma consentirebbe anche di collocarla cronologicamente verso la fine degli anni Venti del Settecento, o comunque entro il 1729, anno di redazione delle *Vici Vindiciae*. Si sarebbe, inoltre, dimostrato che Pascal poté esercitare una forte influenza sul filosofo napoletano in un periodo «di revisione e di approfondimento del proprio pensiero» cui «Vico non fu indotto dalla sollecitata ristampa della *Scienza Nuova*, poi interrotta, quanto proprio dalle critiche che ⟨le⟩ erano state mosse»³².

Se, come riteniamo di aver mostrato, le *Provinciali*, la cui eco si sarebbe propagata fino alle ultime edizioni della *Scienza Nuova*, possono aver costituito un punto di riferimento fondamentale nella stesura delle *Vici Vindiciae*, resta da giustificare quella che appare una radicale presa di distanza, da parte di Vico, rispetto all'impostazione di Pascal. Laddove, oltre a fare esercizio di un'ironia particolarmente mordace³³, le *Lettres* contengono una vera e propria apologia del riso e degli stilemi comici nella scrittura teologica, a fronte delle critiche, provenienti da parte gesuita, di aver volto in burla delle questioni sacre, la digressione contenuta nelle *Rivendicazioni* vichiane guarda con sdegno al riso, che «si trova sulla bocca degli stolti»³⁴.

Vico associa la scaturigine della risata ad una sorta di scuotimento nervoso causato dall'arguzia, che sorprende la mente suscitando in essa un effetto contrario rispetto al contributo conoscitivo associato all'acutezza. Ciò è dovuto al fatto che «i detti arguti [...] non sono il prodotto della sana creatività dell'ingegno, ma l'invenzione della fantasia malata e angusta»³⁵. L'argutezza è l'esito deterioro dell'uso dell'ironia, di cui invece l'acutezza rappresenta il versante positivo³⁶: entrambi i procedimenti

³² F. Ratto, *Motivi di una rilettura delle Vici Vindiciae*, «Educação e Filosofia», vol. 17, 2003, n. 34, pp. 81-100, qui p. 88.

³³ La condizione per la forza dell'ironia di Pascal è nel contesto in cui il suo discorso si pone, in quanto specificamente diretto contro la Compagnia di Gesù: «l'ironia riesce tanto più efficace, quando è rivolta a un gruppo ben delimitato», C. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique* (1958); tr. it. *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, Torino, Einaudi, 1966, p. 225.

³⁴ G. Vico, *Vici Vindiciae*, cit., p. 69.

³⁵ S. Cerasuolo, *Le fonti classiche della dottrina del riso e del comico nelle Vici Vindiciae*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», vol. 12-13, 1982-1983, pp. 319-332, qui p. 323. Cfr. R. Ruggiero, *Le rivendicazioni di Tacito. In margine alle Vici Vindiciae*, «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», vol. 30, 2000, pp. 185-198, in cui si individua un intento «autoironico» (ivi, p. 190) anche come radice dell'esergo tacitano e, in generale, dell'espressione delle proprie rivendicazioni tramite rimandi a questo autore.

³⁶ S. Cerasuolo, *op. cit.*, pp. 324-325.

rappresentano un intreccio di vero e falso con cui, però, nel primo caso il falso assume «parvenza di verità»³⁷, mentre nel secondo si instaura un nesso che consente di scoprire una effettiva verità a partire da elementi prima slegati. Tuttavia, ciò significa che lo stesso detto arguto non è a tutti gli effetti contraddittorio. La sua pericolosità semmai sta proprio in questo, ovvero nel fatto che suscitando il riso guadagna, ad un prodotto non verosimile quindi di per sé nemmeno persuasivo, una certa forma di adesione che la contraddizione invece, riconosciuta come tale, esclude. La condanna delle argutezze coincide quindi, per Vico, con la decisa presa di distanza dai caratteri della «commedia burlesca»: «buffoneria, sconcezza, gratuità di azioni ridicole, inverosimiglianza»³⁸, da cui si differenzia quella che è detta «spiritosaggine amena (*sane facetia*)»³⁹. Essa è sana appunto perché verosimile, e consiste nell'imitare «nell'espressione, nell'incedere e nel modo di agire le persone serie e dignitose»⁴⁰.

Quella che in questo modo è accennata nelle pagine vichiane è una diversa considerazione del comico, che non contrasta né con il metodo seguito da Pascal nelle sue lettere, nelle quali le parole pronunciate dai personaggi dei padri gesuiti sono le medesime impresse nei libri dei loro capiscuola, né con le affermazioni contenute in quella sorta di manifesto metodologico che è l'undicesima lettera⁴¹. Difendendosi dall'accusa di aver trattato in modo poco rispettoso di materia di fede, in quel luogo Pascal sottolinea infatti come ci sia «ben della differenza tra ridere della religione e ridere di coloro che la profanano con le loro opinioni stravaganti»⁴², e che dunque il suo vero intento è quello di «confondere col riso le loro aberrazioni e la loro follia»⁴³. Il metodo

³⁷ G. Vico, *Vici Vindiciae*, cit., p. 69.

³⁸ S. Cerasuolo, *op. cit.*, pp. 330-331.

³⁹ G. Vico, *Vici Vindiciae*, cit., p. 67.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ «The eleventh letter is, no doubt, the single most important piece of the whole collection, even if not the most typical»: R. Parish, *Pascal's Lettres provinciales: from flippancy to fundamentals*, in *The Cambridge Companion to Pascal*, edited by N. Hammond, New York, Cambridge University Press, 2003, pp. 182-200, qui p. 190.

⁴² B. Pascal, *Le Provinciali*, cit., p. 257.

⁴³ *Ibidem*. Vero è che, per riuscire in questo intento, Pascal si dimostra, nelle *Provinciali*, un maestro dell'ironia, che all'interno del testo si manifesta in più forme, come l'inversione semantica, la litote, l'iperbole. Bisogna inoltre tenere conto del fatto che l'espressione ironica si esplica non solo dall'istanza del Montalte-locutore, ma anche del Montalte-narratore e dello stesso autore che decide delle parole pronunciate dal gesuita, secondo la distinzione presente in: G. Ferreyrolles, *L'ironie dans les «Provinciales» de Pascal*, «Cahiers de l'Association internationale des études françaises», vol. 38, 1986, pp. 39-50. Come sottolineato da Thirouin, in questo modo la vittima del discorso ironico viene ad essere agente della propria stessa disfatta: L. Thirouin, *Imprudence et impudence. Le dispositif ironique dans Les Provinciales*, «Courier du Centre International Blaise Pascal», vol. 18, 1996, pp. 31-42. Da questo punto di vista, il punto in cui l'ironia delle *Provinciali* tocca il proprio acme è «la ritirata dell'enunciatore, una strategia citazionale» (*ivi*, p. 35, traduzione nostra).

migliore per riuscirvi è quello di un'accurata imitazione, di cui questa lettera presenta le regole, consigliando di «parlare con verità, [...] parlare con discrezione»⁴⁴ e di non rivolgersi che contro gli errori dei propri avversari, non anche contro ciò che vi è di religioso e pio. Il riso suscitato da alcuni passaggi delle *Provinciali* deriva, dunque, proprio dalle abilità imitative di Pascal, con cui questi realizza un effetto comico nella forma della parodia, ovvero nella forma di un'imitazione accusante alcuni tratti del proprio modello⁴⁵. Nella misura in cui le *Provinciali* consistono, oltre che in un testo epistolare, anche in un'opera dialogica, di cui dunque la verosimiglianza è carattere precipuo⁴⁶, il loro esempio non poteva quindi risultare sgradito a Vico. Questi poteva peraltro vedere rispettate, nel testo pascaliano, le massime espresse da Sforza Pallavicino nel trattare della scrittura scientifica in forma di dialogo nel suo *Trattato*, da Vico più volte citato⁴⁷.

La rilevanza della dottrina del riso esposta nelle *Vici Vindiciae* ha reso necessaria la precisazione svolta in merito a quelli che riteniamo essere due atteggiamenti solo apparentemente diversi rispetto all'uso di stilemi comici nella letteratura filosofica e polemica. Non soltanto gli intenti dichiarati di Pascal, ma la stessa forma del discorso da lui scelta per criticare le massime dei gesuiti testimoniano infatti di una strenua e rigorosa volontà di farsi difensore della verità che egli avverte minacciata, in questo caso l'ortodossia religiosa e la lealtà polemica. D'altra parte, lo stesso Vico non manca, né nelle

⁴⁴ B. Pascal, *Le Provinciali*, cit., pp. 271-273.

⁴⁵ L. Olbrechts-Tyteca, *Le comique du discours* (1974); tr. it. *Il comico del discorso. Un contributo alla teoria generale del comico e del riso*, Milano, Feltrinelli, 1977, p. 87. Nel suo studio sulle diverse forme e modalità del comico, Olbrechts-Tyteca sottolinea come la parodia si caratterizzi come genere letterario che distrugge l'unicità dell'interpretazione. Essa produce, dunque, una forma di straniamento, portando il destinatario a ripensare criticamente il discorso oggetto della parodia stessa. Da questo punto di vista, la forma del genere parodico si configura come dotata di una grande fecondità euristica, e quantomai adatta per soddisfare i fini polemi che si è posto l'autore delle *Provinciales*.

⁴⁶ P. Topliss, *The Rhetoric of Pascal. A Study of His Art of Persuasion in the Provinciales and the Pensées*, Leicester, Leicester University Press, 1966, pp. 56-75. Inoltre, il fatto che Pascal sentisse la forma dialogica come a sé particolarmente congeniale, non soltanto in un discorso orientato a fini polemi ma anche per condurre argomentazioni a tema teologico e apologetico, è dimostrato dalla presenza di luoghi delle *Pensées* in cui il discorso del portorealista trova un contrappunto nella voce di un interlocutore che questi si propone di persuadere. Ciò accade, ad esempio, nel frammento sul *pari* (Laf., 418), in cui la praticabilità della scommessa è sostenuta di fronte ad un dubbioso interlocutore.

⁴⁷ «Siccome la drammatica [...] così anche il Dialogo soglia quasi animare la diritta imitazione ch'egli da dell'altrui parole, con l'obliqua dell'azioni, de' gesti, degli affetti, ond'egli veste le persone introdotte»: F.M.S. Pallavicino, *Trattato dello stile e del dialogo* (1662), a cura di E. Mattioli, Modena, Mucchi, 1994, pp. 224-225. La vita e l'opera di questo autore sono documentate in: F. Favino, *Pallavicino, Francesco Maria Sforza*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 100 voll., Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 2014, vol. 80, pp. 512-518.

*Rivendicazioni*⁴⁸, né nella stessa *Scienza Nuova*⁴⁹, di fare uso dell'ironia. Lungi dal venir esiliata dalle pagine di Vico in virtù della sua parentela con l'argutezza, l'ironia rimane invece un fondamentale strumento espressivo delle posizioni del filosofo. Si può quindi affermare, che posizioni teoriche maturate da Vico anche attraverso la stesura di questo *pamphlet*, e in accordo con i proclami metodologici espressi da Pascal nelle *Lettere*, si riverberino anche nella *Scienza Nuova*.

Nel prossimo capitolo, intendiamo evidenziare come Pascal e Vico presentino delle teorie dell'espressione e del discorso tra loro affini, nonché coerenti con la poetica barocca. Intendiamo soprattutto mostrare, secondo un metodo analogo a quello seguito in questa sezione, che queste teorie si riflettono puntualmente nello stile dei due filosofi, ovvero nel loro ricorrere a figure retoriche ed immagini. Mentre le *Lettere* furono presumibilmente lette da Vico come esempio ben riuscito di risposta polemica, è possibile ipotizzare, e i riferimenti fatti dal filosofo napoletano a quest'opera lo confermano, che le *Pensées* dovettero lasciare sull'autore della *Scienza Nuova* una traccia ben altrimenti profonda. Secondo l'ipotesi da noi formulata in apertura a questa sezione, la lettura delle *Pensées* avvenne presumibilmente prima di quella delle *Provinciali*, ma riteniamo probabile che Vico fosse spinto, nel riprendere il proprio lavoro sulla *Scienza Nuova*, ad avvicinarsi nuovamente al progetto apologetico pascaliano. In effetti, è principalmente a partire da questo testo che è possibile cogliere la teoria pascaliana del discorso e dello scrivere, che rivela con la prospettiva vichiana una tangibile affinità, soprattutto in merito al riconoscimento del ruolo della retorica nell'argomentare filosofico.

⁴⁸ Si veda un'espressione come: «Oh davvero irreprensibile amante della verità costui [...]!» (G. Vico, *Vici Vindiciae*, cit., p. 73).

⁴⁹ Nella *Scienza Nuova* l'uso del punto esclamativo da parte di Vico segnala espressioni dal carattere ironico o sarcastico (M. Vitale, *op. cit.*, p. 31). Sul piano teorico, l'ironia viene trattata da Vico nella sua opera maggiore come una sorta di tropo *sui generis*, l'unico caratteristico non del pensare per figure dei primi stadi di sviluppo dell'umanità, ma proprio dell'età di uno sviluppo compiuto (cfr. SN44, p. 116 [§ 408]). All'interno di un'interpretazione che definisce i quattro tropi distinti da Vico nella *Scienza Nuova* in base al loro rapporto con la metafora, Hayden White definisce l'ironia come opposta a quest'ultima, in quanto propria dello stato di un'umanità ormai agli antipodi rispetto ai suoi albori (H. White, *The Tropics of History: The Deep Structure of the New Science*, in *Giambattista Vico's Science of Humanity*, edited by G. Tagliacozzo and D.P. Verene, Baltimore – London, The John Hopkins University Press, 1976, pp. 65-85, qui p. 72). Se quindi la piccola favola costituita metaforicamente è, da un lato, «vera e severa», dall'altra parte l'uso dell'ironia risulta costitutivamente legato al falso, o perlomeno alla possibilità di una finzione consapevole. Secondo White, «il discorso ironico presuppone una consapevolezza della possibilità di fingere, mentire, dissimulare. [...] L'ironia presuppone la consapevolezza della distinzione tra vero e falso, della possibilità di distorcere (*misrepresenting*) la realtà nel linguaggio, e della differenza tra rappresentazione letterale e figurativa» (*ivi*, p. 75, traduzione nostra).

Capitolo secondo

Scrivere filosofia secondo retorica

In accordo con alcune riflessioni metodologiche maturate nell'ambito della filologia romanza, la nostra ricerca di riscontri pascaliani nelle pagine di Vico deve prendere le mosse dallo studio di elementi concreti. All'attenzione per il dato storico, assicurata dall'indagine svolta nel primo capitolo, aggiungiamo ora l'interesse per la controparte letteraria ovvero stilistica dell'esercizio speculativo. Come ha infatti affermato Erich Auerbach in quella sorta di manifesto che è *Filologia della Weltliteratur*, uno studio che voglia costituirsi ampio e comprensivo attorno al proprio tema deve partire da uno spunto pregnante, consista esso «nel significato di un termine, o in una forma retorica, o in un giro sintattico, o nell'interpretazione di una frase»¹. Mentre finora, per guadagnare la legittimità stessa di questa ricerca, si è tentato di delineare il contesto storico-culturale in cui il filosofo napoletano ha incontrato il pensiero di Pascal, seguendo le indicazioni di Auerbach ci si rivolge adesso alla concretezza dei caratteri formali dei testi presi in esame, per farne emergere l'affinità che si esprime attraverso lo stile. Ciò non è irrilevante rispetto agli interessi più strettamente teoretici di questa ricerca, nella misura in cui l'analisi qui svolta dovrà tenere conto del contesto argomentativo in cui si collocano le formule che essa studia. Ribadiamo infatti l'assunto della critica stilistica, che sancisce la solidarietà, necessaria ed euristicamente rilevante, tra forma e contenuto di un testo.

Studiare le forme in cui si esprime la riflessione teoretica risulta allora una via percorribile per la comprensione dell'epistemologia che vi è sottesa. Per questo, il confronto stilistico tra le opere di Vico e quelle di Pascal ha il suo punto focale nell'esame del rapporto tra due modalità di scrittura che, lungi dall'essere reciprocamente escludentesi, si trovano tra loro intrecciate nelle opere degli autori in questione: il rigore dimostrativo e la grazia persuasiva. Letti da questa prospettiva, Vico e Pascal rappresentano due tappe distanti ma ciononostante affini all'interno della storia della retorica, sovvertendo almeno in parte il cambio di paradigma individuato dalla storiografia letteraria tra Sei e Settecento. A testimonianza di ciò, si possono citare in primo luogo quegli studi che riconducono la prosa vichiana al canone secentesco:

¹ E. Auerbach, *Philologie der Weltliteratur* (1952); tr. it. *Filologia della Weltliteratur*, in Id., *S. Francesco Dante Vico e altri saggi di filologia romanza*, Roma, Editori Riuniti, 1987, pp. 159-171, qui p. 169.

nonostante la distanza anche cronologica che separa i due autori in esame, risulta infatti possibile guardare alle loro opere come a istanziazioni dello stesso *esprit baroque*². Pascal e Vico ripensano, infatti, le tematiche fondamentali associate a questa fase storico-artistica, e le esprimono rispettivamente nelle due forme, assai diverse ma entrambe riconducibili alla prosa barocca, di *style coupé* e *loose style*³: in questo modo, si possono considerare assieme i passaggi quasi aforistici delle *Pensées* e il gusto di Vico per un periodare ampio ed elaborato. Siamo consapevoli di come la disamina del modo in cui la categoria di barocco si esprime nelle opere di Pascal e Vico non costituisca l'adeguato *Ansatz* da cui prendere il via, data la vastità del tema. Ci sembra, però, che la si possa considerare come una buona soluzione di continuità per passare, da uno studio sull'itinerario seguito dagli scritti di Pascal e dalle letture di Vico, a un'analisi della possibile contiguità delle loro opere sul piano della storia letteraria. Solo a seguito di una tale disamina si potrà passare a uno studio più puntuale di determinate scelte stilistiche fatte proprie dai due autori: studio a sua volta preliminare all'indagine teoretica concernente gli echi pascaliani nella *Scienza Nuova*.

1. «Del ben parlare in concetti»: Pascal, Vico e la poetica barocca

L'annunciata analisi riguardante il riflesso della poetica barocca in Pascal e Vico seguirà la scansione di alcune tra le tematiche più caratteristiche delle manifestazioni letterarie e artistiche di questo periodo. In particolare, intendiamo mostrare come vi sia un legame a doppio filo tra la difficoltà, drammaticamente avvertita dall'uomo barocco, di reperire un affidabile sistema di orientamento, e lo stile necessario per esprimere la

² «Non si intende sostenere un'impossibile appartenenza temporale all'epoca barocca [...] poiché cronologicamente Vico è prossimo più al Settecento 'illuminista' che non al Seicento 'barocco' [...] quanto invece evidenziare una *movenza* complessivamente secentesca del pensiero vichiano»: G. Patella, *Senso, corpo, poesia. Giambattista Vico e l'origine dell'estetica moderna*, Milano, Guerini e Associati, 1995, p. 158 (il corsivo è dell'Autore).

³ M.W. Croll, *The baroque style in prose* (1929), in Id., *Style, Rhetoric and Rhythm*, cit., pp. 207-233. Jean Mesnard ha sottolineato come la forma in cui le *Pensées* ci sono pervenute non vada derubricata come incompiutezza, anzi sia, sotto un certo riguardo, a suo modo compiuta, e costituisca un effetto della predilezione di Pascal per lo *style coupé* (J. Mesnard, *Achèvement et inachèvement dans les Pensées de Pascal*, «Studi francesi», t. 143, 2004, n. 2, pp. 301-320). A proposito di quello che si potrebbe dire il gusto pascaliano per la frammentazione, Laurent Susini parla di una vera e propria «esthétique de l'implicite et de la rupture» (L. Susini, *L'écriture de Pascal: la lumière et le feu. La «vraie éloquence» dans les Pensées*, Paris, Honoré Champion, 2008, pp. 631-638, qui p. 634) che si esplica in scelte di ordine semantico, sintattico, ritmico, nonché tipografico (*ivi*, p. 636). Secondo Susini, questi accorgimenti caratterizzanti lo stile di Pascal sono riconducibili tutti al medesimo scopo, ovvero quello di riportare continuamente il lettore al presente della sua meditazione, evitando quegli slanci, tipicamente e drammaticamente umani, verso il passato e il futuro, dei quali non possiamo disporre (*ivi*, pp. 641-642).

tensione interpretativa che si origina da tale consapevolezza. L'impresa conoscitiva messa in atto da Vico e Pascal si configura come il tentativo di dar forma ad un'unità di senso, ordinando i molteplici elementi in cui appare ormai frammentato l'universo del sapere. Fornire di questi un'interpretazione coerente non significa, però, venir meno all'idea che la verità possa trovarsi solo nella compresenza e nel bilanciamento degli opposti, considerati nelle loro reciproca polarità.

1.1. *L'intero non è necessariamente l'intero*

Tra i temi più cari al Seicento barocco è stata annoverata l'idea secondo cui l'uomo «non è mai così simile a se stesso, cioè in fase di mutamento, come quando è in movimento e si trasforma»⁴. Idea, questa, basata a sua volta sulla convinzione della «necessità simultanea dell'uno e del suo doppio»⁵. È quest'ordine d'idee che orienta lo sviluppo del concettismo secentesco, che opta per un linguaggio polisemico e consapevolmente ambiguo⁶ per ricostruire, tramite artificio e copiosità linguistica, un senso e un centro venuti meno. Espressione caratteristica di questa dinamica è la pratica tipicamente barocca del collezionismo che, se da un lato cerca di rinvenire un ordine in una gran messe di oggetti riconducendoli a una tassonomia, d'altra parte ha al proprio cuore una vocazione all'incompiutezza in quanto, se la collezione si dichiara conclusa, «il collezionista non si può più definire tale, perché ha esaurito la sua ansia esplorativa, che esiste soltanto quando è sorretta da una tensione *in fieri*, sempre inappagata»⁷. Questa sorta di principio di inesauribilità guida anche la *démarche* filosofica. Esso indica che ogni suo oggetto, quindi anche l'uomo stesso, può venire compreso solo riconoscendogli una sorta di spazio di gioco, una mancata coincidenza, rispetto alla presa cognitiva del soggetto che gli rivolge lo sguardo.

Questa necessità è ben espressa dal concetto pascaliano di «pensée de derrière». Oggetto di traduzioni diverse, come «ragionamento secondo»⁸, «pensiero riposto»⁹ o «pensiero segreto»¹⁰, potrebbe essere detto il «pensiero del lato nascosto», ed indicare la

⁴ A.-L. Angoulvent, *L'esprit baroque* (1994); tr. it. *Il barocco*, Bologna, Il Mulino, 1996, pp. 10-11.

⁵ *Ivi*, p. 11.

⁶ A. Battistini, *Il Barocco. Cultura, miti, immagini*, Roma, Salerno Editrice, 2000, p. 30.

⁷ *Ivi*, p. 64.

⁸ Laf., 90, nella traduzione di E. Balmas in B. Pascal, *Frammenti*, cit., p. 161. Il luogo del frammento Laf., 797, che parla di «pensées de derrière la tête», è reso come «pensieri nascosti in fondo al capo».

⁹ *Id.*, *Pensieri*, a cura di A. Bausola, cit., p. 173.

¹⁰ *Id.*, *Pensieri*, in *Id.*, *Opere complete*, a cura di M.V. Romeo, cit., p. 2327.

necessità di una riflessione dinamica¹¹ in grado, se così si può dire, di girare attorno al proprio oggetto, cogliendone i molteplici adombramenti. Bisogna sottolineare la differenza tra «pensée de derrière» e «arrière-pensée»: già attestata prima di Pascal, questa seconda espressione denota il pensiero riposto spesso in accezione peggiorativa¹². La «pensée de derrière» è piuttosto il pensiero consapevole di come i concetti si danno da più lati e siano, a modo loro, tridimensionali. Lo stesso Pascal paragona l'attività mentale del concepire e del comprendere con il pensiero all'apprensione percettiva: l'errore non si ha nel momento in cui si vede un adombramento della cosa, fisica o concettuale che sia, ma deriva piuttosto dal non considerarne tutti i lati¹³. Correggere un'idea erronea significa, dunque, mostrare sotto quale lato essa, ritenuta per un suo aspetto giustamente vera, è invece falsa. «Il faut avoir une pensée de derrière, et juger de tout par là»¹⁴: se si accoglie l'indicazione, proveniente da altri frammenti, a considerare «le jugement» come speculare rispetto all'intelletto e più vicino all'intuizione che consente di cogliere il proprio oggetto senza la mediazione della discorsività¹⁵, giudicare attraverso questo tipo di pensiero significa allora rivolgere alle cose uno sguardo che, sapendosi incapace di abbracciare interamente il proprio oggetto, scarta la pretesa di ricondurne il significato all'univocità: «alla fine di ogni verità, bisogna aggiungere che ci si ricorda della verità opposta»¹⁶. In questo modo, si afferma come la distinzione tra termini opposti sia polare e non dicotomica: la complessità degli oggetti su cui il pensiero si esercita viene così riconosciuta e valorizzata, pur nella sua paradossalità¹⁷.

¹¹ Esplicitazione di una continua tendenza al movimento cui il pensiero di Pascal non viene mai meno, e che rappresenta il correlato della ricerca di un «*point fixe*», secondo quanto affermato in: S.C. Bold, *op. cit.*, p. 195.

¹² L'assonanza tra le due espressioni fece sì che la locuzione «pensée de derrière» fosse rifiutata dagli editori dell'edizione portorealista del 1670, appunto per l'impressione di ipocrisia cui essa poteva dare adito. Nella versione pubblicata allora del passo corrispondente oggi al frammento Laf., 90, questa locuzione è sostituita da «une pensée plus relevée» (B. Pascal, *Pensées de M. Pascal sur la Religion et quelques autres sujets qui ont été trouvés après sa mort parmi ses papiers*, Paris, chez Guillaume Desprez, 1670, p. 275).

¹³ Laf., 701: «quando si vuol riprendere utilmente e mostrare a un altro che si sbaglia, bisogna osservare da quale lato considera la cosa, poiché solitamente essa è vera da quel lato, e confessargli questa verità, ma mostrargli il lato dal quale è falsa. [...] naturalmente l'uomo non può vedere tutto, e [...] naturalmente non può sbagliarsi dal lato che prende in considerazione, dato che le apprensioni dei sensi sono sempre vere».

¹⁴ Laf., 91.

¹⁵ «Le jugement, autrement dit, est la découverte immédiate, dans un sentiment instantané et toujours disponible, que la chose *une* et qui se donne telle à l'opération de connaissance, est infinie [...] La pensée de derrière la tête est la position de l'infini comme constituant dynamique de la pensée de la chose»: L. Marin, *La critique du discours. Sur la Logique de Port-Royal et les Pensées de Pascal*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1975, pp. 397-399.

¹⁶ Laf., 576.

¹⁷ Zanetti riferisce alla lezione vichiana un pensiero basato sulla distinzione polare anziché dicotomica in ambito giuridico. La teoria di Vico per questo apre la strada ad un diritto flessibile e mite, presupposto del

La *pensée de derrière* è un pensiero capace, dunque, di riconoscere la compresenza di verità e finzione: le cose non sono vere o false in sé, ma «selon la face par où on les regarde»¹⁸. Ciò che non è vero, dunque, non è per questo falso, perché può avere sì una verità, sebbene non lì dove la maggior parte degli uomini ritiene che sia¹⁹. Allo stesso modo, si può ritenere vero ciò che è effettivamente tale e nondimeno essere nell'errore²⁰. Risulta necessario, agli occhi di Pascal, procedere quindi a una vertiginosa opera di capovolgimento di opinioni, perché rovesciare il falso nel vero e viceversa è l'unico modo per risanare un discorso che altrimenti, proprio nella misura in cui riposa nel giusto, sarebbe comunque sempre erroneo. È il procedere noto come «renversement continuel du pour au contre»²¹, cui Pascal si riferisce nell'affermare che l'errore può annidarsi anche laddove si ritenga vero qualcosa che lo sia realmente, nei casi in cui non si riconduca tale verità alla corretta ragione. Michel Serres ha individuato in questa *démarche* pascaliana l'espressione di un metodo di pensiero che si sviluppa attraverso un costante movimento dovuto all'impossibilità di rinvenire un punto fisso, centro o punto di partenza, in riferimento al quale rifondare il senso di un mondo che sembra averlo ormai perduto. In maniera paradossale, ma coerente con la visione barocca, in questo modo prende forma un ordine per principio disordinato, che si costituisce attraverso termini opposti e al contempo li fa emergere come tali²².

Espressa mediante la metafora della prospettiva pittorica, l'idea pascaliana che il luogo della verità sia da rinvenirsi nello spazio di oscillazione tra due estremi infiniti²³

quale è la consapevolezza del pluralismo (G. Zanetti, *Individui situati e trasformazioni del diritto*, in *L'identità plurale della filosofia del diritto*. Atti del XXVI Congresso Nazionale della Società Italiana di Filosofia del Diritto, Torino, 16-18 settembre 2008, a cura di P. Nerhot, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2009, pp. 99-111). Questa prospettiva viene associata dallo stesso Zanetti all'ampio e approfondito studio di E. Melandri, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia* (1968), Macerata, Quodlibet, 2004. D'altra parte, lo stesso Melandri evoca Pascal nella sua introduzione per rendere conto della funzione euristica dell'analogia (*ivi*, p. 24).

¹⁸ Laf., 543.

¹⁹ Laf., 92. Cfr. Laf., 733: «di solito accade che non potendo concepire il rapporto di due verità opposte e credendo che l'ammissione dell'una racchiuda l'esclusione dell'altra, si attaccano all'una, escludendo l'altra e pensano che noi, al contrario» (il frammento è tronco) in cui tale questione è trattata però in specifico riferimento alle verità di fede.

²⁰ Laf., 93.

²¹ *Ibidem*. Cfr. Laf., 90: «ainsi se vont les opinions succédant du pour au contre, selon qu'on a de lumière».

²² M. Serres, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, 2 voll., Paris, PUF, 1968, vol. II, pp. 688-690.

²³ Operazione tanto più difficile in quanto «nulla può fissare il finito tra due infiniti che lo racchiudono e lo fuggono» (Laf., 199). Nella sua interpretazione delle *Pensées* Louis Marin ha posto enfasi sullo «schème perspectif» elaborato da Pascal per «fixer le vrai lieu du discours» (L. Marin, *La critique du discours. Sur la Logique de Port-Royal et les Pensées de Pascal*, cit., pp. 401-404). Marin offre peraltro una precisazione importante rispetto all'interpretazione di Serres: l'errore non risulta dalla scelta di un punto di vista

giunge a una conclusione coerente con l'invito vichiano a riconoscere come vero anche ciò che vero non è, ma che è capace di avere effetti sul modo in cui gli uomini organizzano la propria esistenza individuale e sociale. La falsità delle «*aconce favole*: le quali sono *verità d'idea*»²⁴, che l'umanità produce ed in cui crede, ripropone, al cuore dell'esposizione vichiana delle costanti antropologiche su cui basare la ricostruzione della sapienza poetica dei primi uomini della gentilità, un intreccio di vero e falso che ricorre già in Pascal. L'accordo dei due autori su questo aspetto avvalorava la loro contiguità sul segmento barocco della storia letteraria e costituisce anche, come sarà mostrato nel prossimo capitolo, un cardine della loro epistemologia.

Le pagine di Pascal recano segno, dunque, della compresenza di essere e apparire nell'interpretazione del mondo che l'uomo realizza e nell'uomo stesso²⁵. La critica pascaliana più attenta alle teorie delle forme del discorso che emerge dalle opere del portorealista ha rinvenuto in questo aspetto la vena tragica del pensiero di Pascal, legata ad un'idea di verità come sintesi impossibile di falso e vero. Le enunciazioni di Pascal intendono rendere conto, dunque, di una contraddizione insoluta, concernente soprattutto l'accezione di verità che regola il rapporto dell'uomo con se stesso ed è implicata nei rapporti sociali²⁶. Per questo, nelle pagine pascaliane, «*l'homme n'est plus sujet, mais sujets: ce pluriel – ou ce duel – contient toute la novation pascalienne*»²⁷. Allo stesso modo, sebbene pacificato in parte dall'individuazione di un ordine provvidenziale non più solo cercato con inquietudine ma rinvenuto come operativo, il riconoscimento della dualità delle cose arriva, anche in Vico, a interessare non solo la definizione di un paradigma epistemologico, ma della stessa condizione umana: nella scelta di associare

erroneo o inadeguato, ma dal cambiamento continuo di punto di vista, che non sa fissarsi in nessuno luogo, come sarebbe invece condizione per il suo approfondirsi in un discorso vero.

²⁴ SN44, p. 70 [§ 205].

²⁵ Che una precisazione di queste tematiche non sia oziosa ai fini di una discussione dello stile di Pascal, dunque anche del metodo da seguire nella lettura dei suoi frammenti apologetici, è spiegato da Alain Cantillon con un'efficace interrogazione: «serait-il possible, et de quelle manière, de tenir un discours sur la vérité selon les *Pensées-de-Pascal*, qui saisisse dans un même mouvement les énoncés dont la vérité est le sujet, et l'énonciation qui, dans sa globalité et dans son détail, expose la vérité comme manque et provocation?» (A. Cantillon, *Ce n'est point ici le pays de la vérité*, «Les Dossiers du GRIHL», vol. 15, 2022, n. 3, <https://doi.org/10.4000/dossiersgrihl.9973>, § 23). La verità cui tendono i frammenti pascaliani orienta il progetto apologetico del filosofo attraverso l'esibizione della sua mancanza.

²⁶ «I frammenti che tendono a definire la comprensione che l'uomo può avere di sé e dell'universo naturale e sovrannaturale conducono tutti a fissare dei limiti stretti al campo della certezza, e sanciscono l'impossibilità pratica di un superamento dialettico della contraddizione fondamentale della condizione umana», *ivi*, § 30 (traduzione nostra).

²⁷ A. Clair, *Introduction*, dans B. Pascal, *De l'esprit géométrique. Écrits sur la Grâce et autres textes* (1657), Paris, Flammarion, 1999, pp. 5-47, qui p. 37. I corsivi sono dell'Autore.

all'uomo una natura che è essenzialmente la sua storia²⁸, il filosofo gli consegna, infatti, anche il rischio di tornare a delle possibilità già superate di se stesso.

In effetti, la stessa idea che la natura umana sia molteplice è al cuore della visione barocca, che la esplicita efficacemente tramite il frequente ricorso alle immagini del teatro e della maschera²⁹. L'uomo è «formato da una duplice natura» a causa della quale egli non «è più un tutto, ma rimane se stesso»³⁰. Rivolta a un uomo che si scopre autentico nella propria mancanza di integrità, la filosofia che si sviluppa attraverso la *Weltanschauung* barocca ed il relativo stile di scrittura si esprime in una forma drammatizzata, nella misura in cui la ricerca epistemologica si scopre legata a una posta in gioco di natura ontologica, ovvero concernente la sostanza stessa dell'uomo in quanto tale³¹. Sospesa tra miseria e grandezza a seguito della caduta, la natura umana può essere espressa, agli occhi di Pascal, solo mediante un linguaggio capace di esasperare, soprattutto tramite il ricorso alle iperboli, la nullità e la vanità caratteristiche della condizione degli uomini.

1.2. Retorica ed enciclopedia: ricostruire l'intero a partire da frammenti

Se, come si è visto, la riflessione di Pascal e Vico porta soggetto e oggetto di studio a coincidere, allora essa non può esprimersi mediante uno stile per così dire estrinseco rispetto al contenuto. Al contrario, le forme espressive adottate dai due autori svolgono un ruolo essenziale contribuendo alla definizione dell'aspetto teoretico delle loro opere: la stessa prosa filosofica risulta quindi venata dall'emotività dello scrivente, anche senza cadere nell'errore di promuovere una indebita sovrapposizione tra la prima persona che si esprime nelle opere di Pascal e Vico³² da un lato, e dall'altro la «figura dell'autore». Tale

²⁸ A questo proposito, Pia parla di «un'antropologia del paradosso di ascendenza giansenistica e pascaliana» (M. Pia, *I «fondatori» dell'umanità e il problema della natura in Vico*, in *Vico tra l'Italia e la Francia*, cit., pp. 227-242, qui p. 237).

²⁹ A. Battistini, *Il Barocco. Cultura, miti, immagini*, cit., pp. 82-86, pp. 131-133. Secondo le parole di Pascal: «noi non siamo che menzogna, doppiezza, contraddizione, e ci nascondiamo e mascheriamo a noi stessi» (Laf., 655).

³⁰ A.-L. Angoulvent, *op. cit.*, p. 32.

³¹ C. Johnson, *Hyperboles: the Rhetoric of Excess in Baroque Literature and Thought*, Cambridge, Ma.-London, England, Harvard University Department of Comparative Literature, 2010, p. 455. Questo giudizio viene dato dall'autore proprio in riferimento al pensiero di Pascal, in cui Johnson legge una critica a Descartes che, anziché esprimersi solo rispetto alla teoresi, fa sì che «Pascal insista sulle conseguenze concettuali e psicologiche di essere stretti tra due "abissi" empirici» (*ivi*, p. 459) impiegando una gamma di metafore volta a «enfaticizzare l'incommensurabilità tra il desiderio di conoscenza e le reali capacità umane» (*ivi*, p. 460, in entrambe le citazioni la traduzione è nostra).

³² A prevalere nei *Pensieri* di Pascal è la prima persona singolare, nella *Scienza Nuova* la plurale, ma utilizzate con funzioni analoghe: non si dimentichi che per Pascal «le moi est haïssable» (Laf., 597), al punto

questione è particolarmente problematica in riferimento all'opera di Pascal, nel leggere la quale si deve costantemente ricordare che «l'autore è distinto e anzi contrapposto all'uomo, di cui sembra presentare un'immagine che è una maschera»³³. Proprio nello scarto tra le figure del soggetto e dell'autore vediamo una conferma della possibilità di attribuire valore teoretico anche alle espressioni più emotivamente connotate tra quelle che compaiono nel *corpus* pascaliano, in quanto manifestanti direttamente un sentimento. Basti pensare al frammento che è stato chiamato «Pascal's one-line poem»³⁴: «le silence éternel de ces espaces infinis m'effraye»³⁵. Nella «variazione» dedicatagli, Paul Valéry esorta a non identificare «l'uomo che ha fatto l'opera con l'uomo che l'opera fa supporre»³⁶ ma, a nostro avviso, senza tenere conto del fatto che questo scarto non solo è ammesso dallo stesso Pascal, ma può essere considerato parte di una più ampia strategia di straniamento epistemologico messa a punto dal filosofo e sita al cuore stesso della sua teoresi.

da poter essere evocato legittimamente solo in considerazioni che aspirino ad una validità universale, e che confondano la propria fisionomia con l'espressione di verità generali in forma impersonale. Si può notare, per inciso, come tale questione sia problematica per tutti gli esponenti dell'abbazia di Port-Royal: la si ritrova infatti, peraltro proprio sulla scia di un ripensamento di tematiche pascaliane, nella *Logique* di Arnauld e Nicole. Anche l'opera di costoro, infatti, pone una domanda paradossale quanto essenziale: «comment puis-je tenir un discours, comment puis-je parler, en annullant ma position de parole? Comment parler de nulle part?» (L. Marin, *La critique du discours. Sur la Logique de Port-Royal et les Pensées de Pascal*, cit., pp. 332-333). Il superamento del punto prospettico della deissi implicita nell'atto di parola è infatti necessario per salvaguardare la verità dell'enunciazione. È però possibile anche leggere in questa forma portorealista di scrittura, com'è stato fatto da Andrea Battistini, il risultato della volontà di non esprimere che «la voce fioca di un'esperienza solitaria» (A. Battistini, *Lo specchio di Dedalo. Autobiografia e biografia*, Bologna, Il Mulino, 1990, p. 39), secondo un *topos* tipico dei racconti autobiografici. Per quanto concerne Vico, l'importanza che nel suo pensiero assume il fattore del «comune» a uomini e nazioni, non può non portarlo ad un uso insistito del «noi»: spesso scelto dall'autore per designarsi, il pronome assume tuttavia particolare pregnanza quando sia usato per includere nell'attività di ricerca gli stessi destinatari dell'opera. Certo Vico non si preoccupa, quanto i solitari di Port-Royal, di celare la propria fisionomia individuale dietro il proprio discorso, al punto da richiamarsi persino ai risultati raggiunti dalle proprie precedenti opere, come il *Diritto Universale*. Egli è nondimeno continuamente teso ad ampliare il raggio della validità dei principi esegetici della nuova scienza dalla propria speculazione alle costanti del pensiero e del linguaggio che si ritrovano in tutti e in ciascuno, pena il fallimento del suo progetto filosofico. Significativamente, quando Vico deve invece parlare proprio di se stesso, come nella propria autobiografia, si designa usando la terza persona singolare, investendo i propri «gesti quotidiani [...] di significati morali profondi» (A. Battistini, *Commento*, in G. Vico, *Opere*, cit., p. 1239) che tentano così di travalicare i ristretti confini dell'esperienza individuale. Di contro, com'è noto, nelle opere di Descartes l'uso della prima persona singolare riflette sul piano stilistico l'intento programmatico di raggiungere una conoscenza certa basata sul criterio di evidenza. Sul tema, si veda: D. Judovitz, *Autobiographical Discourse and Critical Praxis in Descartes*, «Philosophy and Literature», vol. 5, 1981, n. 1, pp. 91-107.

³³ A. Pizzorusso, *Quel piccolo cerchio di parole. Elementi di una poetica letteraria nel Seicento francese*, Bologna, Il Mulino, 1992, p. 53.

³⁴ C. Johnson, *op. cit.*, p. 469.

³⁵ Laf., 201.

³⁶ P. Valéry, *Variations sur une «Pensée»* (1923); tr. it. *Variazioni su una «Pensée»*, in Id., *Varietà*, a cura di S. Agosti, Milano, SE, 2007, pp. 77-86, qui p. 82.

Per queste stesse ragioni, la critica che si è concentrata sullo stile di Vico ha spesso ricordato come non soltanto alcune figure retoriche siano essenziali rispetto al messaggio filosofico della *Scienza Nuova*, ma come lo siano anche quegli «elementi costitutivi» del suo linguaggio dotati di «valore sentimentale»³⁷. Quest'ultimo promana dalle espressioni volte a suggerire al lettore un'impressione di sublimità e grandezza³⁸ tramite il frequente ricorso alla forma superlativa³⁹, spesso amplificato a sua volta dall'uso di aggettivi dimostrativi e possessivi⁴⁰: scelte stilistiche che contribuiscono ad avvicinare la prosa vichiana al canone stilistico barocco. Senza dimenticare, ovviamente, che questa affinità stilistica deve essere letta come la necessaria controparte di una vicinanza in primo luogo concettuale, rispetto alle problematiche che hanno agitato una fase storica cui era propria l'abitudine di esprimersi mediante artifici retorici, tra cui spicca il ricorso a una «hyperbole made truly heuristic»⁴¹. Tale riconoscimento della reciproca dipendenza tra figure retoriche dell'eccesso e contenuto filosofico si ritrova nella caratterizzazione fornita da Andrea Battistini della prosa della *Scienza Nuova*, in cui il filologo vede

una scrittura espressiva, energica, ricca di *pathos*, piena di superlativi e di iperboli, (che) non ha un valore ornamentale ovvero edonistico ma è una scelta intrinseca e coerente con la materia trattata, è un'opzione meno stilistica che euristica, funzionale a un'epistemologia genetica⁴².

Che si tratti di una scelta «meno stilistica» non significa se non che il senso dell'operazione filosofica vichiana sia inscindibile dal livello, per l'appunto, stilistico, e che dunque mai di mero stile si può parlare, ma sempre di una materia modellata dalla prosa che la esprime e non semplicemente legata a essa dal vincolo della sua comunicabilità.

Già rifiutati da alcuni esponenti della prosa scientifica e filosofica secentesca, questi caratteri formali saranno assenti dal Settecento più rigoroso. La loro presenza nelle

³⁷ M. Fubini, *Stile e umanità di Giambattista Vico*, Bari, Laterza, 1946, p. 127.

³⁸ *Ivi*, p. 85.

³⁹ *Ivi*, p. 83. Cfr. M. Vitale, *op. cit.*, pp. 39-41, 59-60.

⁴⁰ M. Fubini, *op. cit.*, pp. 136-140.

⁴¹ C. Johnson, *op. cit.*, p. 473. Questa espressione viene utilizzata da Johnson in riferimento alle opere di Pascal, ma la si può leggere come efficace chiosa a tutti i testi, redatti tra Cinque e Settecento, che il critico interpreta tramite il ricorso al principio euristico di una «retorica dell'eccesso». Tra queste si annoverano anche, in riferimento alla tematica del dubbio iperbolico, le apparentemente antibarocche opere di Descartes.

⁴² A. Battistini, *Vico e il barocco*, in *Acuto intendere. Studi su Vico e il Barocco*, a cura di M. Carmello, Milano-Udine, Mimesis, 2021, pp. 13-29, qui p. 26.

pagine vichiane rappresenta quindi una prova del permanere, nella prosa del filosofo, dei lasciti di un'educazione che, nonostante l'ammirazione per il Trecento toscano e in particolare per il petrarchismo, si è svolta comunque «sotto l'insegna del barocco e dell'acutezza»⁴³. Numerosi studi hanno infatti denunciato la scomparsa, dalla prosa settecentesca, di «giri e fioriture» che avevano caratterizzato lo «stile boccaccesco»: dicitura con cui si indica la copiosità verbale in voga fino alle soglie del XVIII secolo, e in cui «il periodo esteso, di ampiezza spesso madornale, comprendeva un concetto fondamentale, ma con tutti gli aspetti, logici e temporali; voleva presentare l'idea ai lettori nello sviluppo multilaterale»⁴⁴. L'autore della *Scienza Nuova* tenta infatti di rendere il proprio stile uno strumento per «inseguire i legami, le connessioni, i nessi attivi e interdipendenti che animano la storia»⁴⁵. Vico ritiene, però, un aspetto del tipico prosare settecentesco: la tendenza a pretendere che «il collegamento logico (debba) effettuarlo il lettore»⁴⁶, sebbene tale procedimento non si attui mediante una prosa scabra, bensì introducendo il lettore in una fitta trama linguistica e concettuale nella quale gli si chiede di orientarsi. Si ponga mente, ad esempio, ai sette aspetti individuati da Vico nella nuova scienza da lui elaborata⁴⁷: altrettante vie attraverso cui si può accedere al significato della *Scienza Nuova*, come a una Tebe dalle sette porte⁴⁸.

A un procedimento analogo deve ricorrere anche il lettore di Pascal. Anche in questo caso, infatti, è necessario scegliere un percorso cui affidarsi, per cogliere in un'immagine unitaria il disegno del progetto apologetico pascaliano. Ciò dipende certo dallo stato di incompiutezza in cui ci sono pervenute le carte di Pascal, ma sarebbe un errore, d'altra parte, ritenere questo aspetto totalmente slegato dalla struttura globale del pensiero

⁴³ M. Vitale, *op. cit.*, p. 14.

⁴⁴ G. Herczeg, *La struttura del periodo nel Settecento*, in *Problemi di lingua e letteratura italiana del Settecento*, Atti del quarto Congresso dell'Associazione Internazionale per gli Studi di Lingua e Letteratura Italiana, Magonza e Colonia, 28 aprile-1° maggio 1962, a cura di W.T. Elwert, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1962, pp. 353-373, qui p. 356.

⁴⁵ R. Bassi, *La spirale della storia. Dispiegamento barocco della temporalità nella "Scienza Nuova" di Giambattista Vico*, «Intersezioni», vol. 17, 1997, n. 3, pp. 385-394, qui p. 393.

⁴⁶ *Ivi*, p. 359.

⁴⁷ SN44, pp. 107-112 [§§ 385-399].

⁴⁸ Vedendovi uno degli «aspetti barocchi della *Scienza Nuova*», questa sovrabbondanza di definizioni è stata classificata sotto il fenomeno dell'anamorfofi: un procedimento al quale Vico ricorre spesso, nel tentativo di «relativizzare il punto di vista» del lettore (P.V. Sokolov, J.V. Ivanova, Malignum aditum puncti. «Primo punto di tutte le cose umane» nell'architettura barocca della scienza vichiana, in *Acuto intendere. Studi su Vico e il Barocco*, cit., pp. 65-79, qui pp. 67-68). Nella seconda edizione del testo Vico scrive, rivolgendosi al proprio lettore per invitarlo ad un tale lavoro esegetico, che «ti bisogna meditare più addentro le cose; e col combinarle vieppiù vederle in più ampia distesa» (SN30, p. 58). Ritenendolo rilevante rispetto alla gnoseologia vichiana, l'utilizzo di immagini riferite al campo semantico della visione e della pittura sarà trattato più ampiamente nel prossimo capitolo.

pascaliano e dal suo carattere più proprio⁴⁹. In un testo dedicato all'analisi della teoria del discorso che emerge dalla *Logica* portorealista e dai *Pensieri*, Louis Marin parla della struttura discontinua del testo di Pascal sottolineandone la fecondità euristica: dovuta certo alla morte prematura del filosofo, la frammentarietà trova però piena valorizzazione in una discussione degli itinerari interpretativi che l'opera invita a percorrere e, soprattutto, a moltiplicare. Marin la descrive come «una specie di libertà vuota, nello spazio della quale il commento si instaura e si può sviluppare interminabilmente»⁵⁰, procedendo attraverso una serie di «spostamenti, strutturazioni (*empilements*), articolazioni di frammenti che intendono ristabilire una continuità che le distanze tipografiche smentiranno sempre»⁵¹. Marin sottolinea infatti come, di fronte alle *Pensées*, al lettore sia affidato il compito di questo eterno gioco d'incastro tra i diversi frammenti, che riempiendo vuoti e lasciandone altri prosegua l'infinito lavoro dell'interpretazione.

L'invito ad addentrarsi in un mai concluso processo esegetico che le opere di Pascal e Vico porgono al lettore non esclude, però, da parte dei due autori, l'intenzione di riconoscere un ordine, elaborare un senso e promuoverne, attraverso la sistematizzazione operata dalla teoresi, la sua sovrapposizione al reale stesso. I tentativi di Pascal e Vico si inscrivono, al contrario, all'interno di un progetto filosofico guidato dalla «certezza che gli strumenti della ragione umana potessero imporre alla conoscenza ed alla realtà da essa rispecchiata quella struttura coerente e armoniosa»⁵² di cui è

⁴⁹ «On a fréquemment relevé une forme d'adéquation entre le genre fragmentaire de Pascal [...] et une pensée éclatée ou mieux indéfiniment ouverte. Un Pascal littérairement achevé [...] eût été un Pascal moins vrai, en tout cas un autre Pascal»: A. Clair, *Introduction*, dans B. Pascal, *De l'esprit géométrique. Écrits sur la Grâce et autres textes* (1657), cit., p. 46. Clair conferma questa osservazione anche ricordando, utilizzando una distinzione nata con Michel Le Guern, come l'impressione di indefinita apertura del pensiero pascaliano sia suscitata non solo dai frammenti in quanto «carte di un morto», ma anche dall'eterogeneità delle «opere postume», come gli opuscoli (*ivi*, p. 6).

⁵⁰ L. Marin, *La critique du discours. Sur la Logique de Port-Royal et les Pensées de Pascal*, cit., p. 23 (traduzione nostra).

⁵¹ *Ivi*, pp. 23-24 (traduzione nostra). Cfr. A. Gefen, *Productivité d'un malentendu théorique: le «fragment» pascalien*, dans *L'écriture fragmentaire. Théories et pratiques*, édité par R. Ripoll, Perpignan, Presses Universitaires de Perpignan, 2021, pp. 43-58. Secondo Gefen, il frammento pascaliano è espressione di una *pensée ouverte*, che si impone «al contempo come metodo di lettura del mondo e strumento retorico di intervento sul lettore» (*ivi*, p. 58, traduzione nostra).

⁵² C. Vasoli, *L'enciclopedismo del Seicento*, Napoli, Bibliopolis, 1978, p. 92. Vi è una differenza fondamentale tra le enciclopedie barocche e la forma che questi compendi del sapere assunsero invece nel Settecento e di cui, ovviamente, l'*Encyclopédie* realizzata sotto la direzione di Diderot e D'Alembert è la maggiore rappresentante. Se nel caso delle enciclopedie barocche si è infatti di fronte ad un intero il cui cuore può essere raggiunto qualunque sia il punto di partenza scelto, poiché essa si articola mediante l'istituzione di nessi ingegnosi tra cose a prima vista irrelate, nelle enciclopedie illuministe gli argomenti sono presentati secondo un ordine estrinseco rispetto ad essi, segnatamente alfabetico. Cfr. P. Casini, *Nota del curatore*, in

espressione la vocazione enciclopedica caratteristica del Seicento. Tuttavia, le figure cui i loro sforzi speculativi danno forma non si comportano al modo automatico e regolare di un congegno: anche laddove, come in Vico, l'ordine rinvenuto è strutturato da vere e proprie leggi, non vi si potrebbe comunque rinvenire la regolarità di una macchina. Lo si vede, ad esempio, dal fatto che gli stessi elementi che conferiscono ordine ciclico alla scansione vichiana degli eventi storici sono a loro volta dei fattori di disturbo rispetto a un altro ordine, lineare, che pure si ritrova nella teoria della processione storica presentata nella *Scienza Nuova*. Tale da produrre una concezione del tempo che si struttura come spirale e fa proprio il «modello della vitalità organicistica»⁵³, l'intreccio di temporalità ciclica e lineare che si trova nell'opera vichiana può in effetti essere letto anche come un'oscillazione tra aspirazione all'ordine e introduzione di necessari elementi di scarto rispetto a esso. Nel prendere a modello il dispiegarsi di una struttura naturale, le metafore organicistiche pongono infatti l'accento sull'esplicarsi della regola che ne costituisce la radice; le metafore meccanicistiche, al contrario, trovano il proprio punto focale sull'efficacia e sull'automatismo del congegno, come caratteri essenziali tratti dal campo metaforico emittente⁵⁴. Più adatta a rendere conto dello svolgersi del discorso di Vico e di Pascal, l'immagine dell'organismo sta a indicare che ogni frammento deve contenere l'intero e saper ricondurre a esso, pur nell'eterogeneità tra le parti che lo compongono⁵⁵. In Vico il legame tra le parti della sua scienza trova espressione in una metafora organicistica che allunga la propria ombra sull'intero testo, nella forma dell'albero da cui «come da un *tronco* si diramino»⁵⁶ tutte le branche della sapienza

Enciclopedia o dizionario ragionato delle scienze, delle arti e dei mestieri ordinato da Diderot e D'Alembert, a cura di P. Casini, Bari, Laterza, 1968, pp. vii-xviii.

⁵³ R. Bassi, *La spirale della storia. Dispiegamento barocco della temporalità nella "Scienza Nuova" di Giambattista Vico*, cit., p. 390.

⁵⁴ Secondo la distinzione di Harald Weinrich tra campo metaforico emittente e ricevente proposta in H. Weinrich, *Münze und Wort. Untersuchungen an einem Bildfeld* (1958); tr. it. *Moneta e parola. Ricerche su di un campo metaforico*, in Id., *Metafora e menzogna: la serenità dell'arte*, a cura di L. Ritter Santini, Bologna, Il Mulino, 1976, pp. 31-48.

⁵⁵ Cfr. H. Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (1960); tr. it. *Paradigmi per una metaforologia*, Milano, Raffaello Cortina, 2009, pp. 73-82. Da questo punto di vista, sebbene Vico espliciti la volontà di elaborare una scienza sistematica e completa, le posizioni di Pascal e dell'autore della *Scienza Nuova* sono coerenti con l'affermazione di un carattere anacronistico del sistema. Il frammento è, al contrario, la forma più adeguata ad esprimere un nuovo ordine, laddove il vecchio non è più capace di sostenere il rapporto dell'uomo con la realtà che lo circonda (F. Susini-Anastopoulos, *L'écriture fragmentaire. Définitions et enjeux*, Paris, PUF, 1997, pp. 132-134). Contro le «réduction ed sclérose» (*ivi*, p. 139) che caratterizzano il sistema, la collezione di frammenti è capace non soltanto di manifestare un ordine, ma di esprimere il suo stesso prodursi attraverso un'attività di ricerca cui il lettore è chiamato a partecipare costruttivamente (*ivi*, p. 159).

⁵⁶ SN44, p. 100 [§ 367].

poetica, secondo l'immagine dell'*arbor scientiarum* che tanta fortuna aveva nel Seicento⁵⁷. Nei frammenti di Pascal, invece, si ritrova un uso più parco di immagini vegetali, spesso, anche se non in tutti i casi, utilizzate in accezione negativa⁵⁸. Tuttavia, in un luogo dei *Pensieri*, Pascal fa un uso di questa immagine vicino a quello vichiano, suggerendo l'analogia tra una scienza e un organismo arborescente: «la natura si imita. [...] La radice, i rami, i frutti, i principii, le conseguenze»⁵⁹.

1.3. La riabilitazione della retorica

Il tipo di costruzione teorica cui ambiscono Pascal e Vico è dunque un sistema in cui ogni frammento restituisca l'intero. In questo senso, le metafore organicistiche sottese alla speculazione dei due autori rendono conto del procedere del discorso secondo una direttrice semantica metonimica, in cui le parti risultano legate per contiguità anziché per similarità⁶⁰, in quanto ciascuna riceve la propria connotazione dal ruolo che occupa, non da un suo carattere intrinseco. Si definisce in questo modo un approccio alla conoscenza che caratterizza tutta la trattatistica barocca: il procedere attraverso «travagli e investigazioni infinite»⁶¹. Questa ricerca di ordine coincide, infatti, con uno sforzo mai concluso di compilazione enciclopedica, legato al fatto che, se da un lato l'eccezione non è più tale una volta ricondotta al sistema, d'altra parte ci si trova di fronte a un'inaudita proliferazione di elementi diversi reclamanti ciascuno una propria collocazione⁶².

Di fronte a questa esigenza di sistematizzazione enciclopedica, la via da percorrere è quella della retorica. La ricostruzione di un intero a partire da frammenti o «rottami» non può, infatti, che appellarsi all'*ingenium*, motore di quella disciplina che «con le sue figure rimane la dispensatrice di un ordine analogico non ancora sconfitto dai

⁵⁷ A. Battistini, *Vico e il barocco*, cit., p. 15.

⁵⁸ Ciò è stato sottolineato da Michel Le Guern, che evidenzia come spesso immagini vegetali fungano in Pascal da rappresentazioni del male e del peccato (M. Le Guern, *L'image dans l'œuvre de Pascal*, Paris, Armand Colin, 1969, pp. 134-139), come ad esempio in: «ci sono vizi che si avvincono a noi solo mediante altri e che se si leva il tronco sono portati via come dei rami» (Laf., 593). Su ammissione dello stesso critico, fa però eccezione rispetto a questo paradigma la valenza della celebre immagine del «roseau pensant» (Laf., 200).

⁵⁹ Laf., 698.

⁶⁰ R. Jakobson, *Two Aspects of Language and two Types of Aphasic Disturbances* (1956); tr. it. *Due aspetti del linguaggio e due tipi di afasia*, in Id., *Saggi di linguistica generale*, a cura di L. Heilmann, Milano, Feltrinelli, 2012, pp. 22-45, qui p. 40.

⁶¹ A. Battistini, *Il molteplice e l'uno. La cultura barocca tra vocazione al disordine e ricerca dell'ordine*, «Intersezioni», vol. 22, 2002, 2, pp. 189-206, qui p. 192.

⁶² *Ivi*, pp. 200-201.

procedimenti geometrici della logica»⁶³. Termini tra loro non antitetici nella retorica antica⁶⁴, persuasione e dimostrazione vengono invece proposti, a partire dal Seicento, come reciprocamente escludentesi in nome di un ideale conoscitivo per cui la prima sembrava ormai irrimediabilmente inadeguata. I due autori oggetto di questo studio invece, producono un discorso filosofico che può, ed anzi deve, essere studiato tenendo conto del ruolo svolto in esso dai procedimenti retorici. Nell'avvicinarsi quindi alle teorie vichiane e pascaliane risulta necessario avvalersi degli strumenti metodologici esplicitati nei testi e nei luoghi dedicati da questi autori alla stessa teoria della retorica. Per quanto riguarda Vico, infatti, riteniamo che egli non si avvale solo di doti di poeta nello scrivere la *Scienza Nuova*⁶⁵, ma fece tesoro della propria competenza di docente di retorica. Ciò è, peraltro, ammesso dallo stesso Vico nel commento alla dipintura contenuto nell'edizione del 1730, quando scrive di aver voluto tenere a mente, nell'elaborarla, le pratiche consigliate agli oratori: «noi da' lavori dell'Eloquenza a tutti di qualsivoglia *Scienza* innalzando, nel *meditar quest'Opera*, abbiamo sempre avuto *dinanzi agli occhi*»⁶⁶. D'altra parte, già prima di redigere le tre edizioni della *Scienza Nuova*, Vico è ben consapevole di come sarebbe inadeguato seguire un andamento rigidamente deduttivo nella multiforme materia delle vicende umane: ciò significherebbe voler «procedere diritto attraverso le tortuosità della vita»⁶⁷.

Per quanto concerne, invece, il peso che è giusto attribuire alla retorica nei frammenti pascaliani, non si deve cadere nell'errore di vedere, nella paratassi e nell'essenzialità del lessico di Pascal, un rifiuto dei procedimenti retorici. La critica a

⁶³ *Ivi*, p. 202.

⁶⁴ Come quelli dialettici, infatti, per Aristotele anche tra gli argomenti retorici vi sono quelli con i quali «si dimostra, o si dà l'apparenza di dimostrare»: Aristotele, *Retorica*, in *Id., Opere*, a cura di G. Giannantoni, 11 voll., Roma-Bari, Laterza, 1984, vol. 10, pp. 1-189, qui p. 8, 1356a 36-37. Su ciò si concentra anche C. Ginzburg, *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova*, Macerata, Quodlibet, 2022, pp. 14-16, pp. 53-70: «a partire dalla sua (di Aristotele) tesi centrale: che le prove, lungi dall'essere incompatibili con la retorica, ne costituiscono il nucleo fondamentale» (*ivi*, p. 70).

⁶⁵ Come invece è sostenuto in: F. Nicolini, *Il Vico scrittore*, «Pegaso», vol. 2, 1930, pp. 641-667.

⁶⁶ G. Vico, *La Scienza Nuova 1730*, a cura di P. Cristofolini e M. Sanna, Napoli, Alfredo Guida, 2004, d'ora in poi SN30, p. 57. Si può allora ricordare come la trattatistica dedicata allo stile e alle forme di scrittura che Vico cita più spesso sia secentesca. Ci riferiamo in particolare alle opere di Matteo Peregrini (*Delle acutezze*, 1639) e al più volte richiamato Sforza Pallavicino (*Trattato dello stile e del dialogo*, 1662). Si tratta di opere attraverso cui «la retorica si salva con un compromesso umanistico tra scolastica e naturalismo, saldando, ancora per poco, le due culture per mezzo di un'eleganza temperata dal nitore del metodo scientifico» (A. Battistini, E. Raimondi, *Le figure della retorica. Una storia letteraria italiana*, Torino, Einaudi, 1990, p. 175). Sull'importanza dell'influenza di Peregrini per lo sviluppo della retorica vichiana si veda F. Lomonaco, *Matteo Peregrini: una fonte barocca di Vico*, in *Acuto intendere. Studi su Vico e il Barocco*, cit., pp. 31-45.

⁶⁷ G. Vico, *De Antiquissima Italiorum Sapientia: con le risposte al Giornale de' Letterati d'Italia* (1710), edizione critica a cura di V. Placella, con la trascrizione critica degli articoli del Giornale de' Letterati d'Italia, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2020, p. 77.

coloro che forzano le parole producendo il corrispettivo stilistico di una falsa finestra⁶⁸, inutile ornamento la cui ragion d'essere non è che un'insipida simmetria, non va interpretata come un rifiuto diretto a ogni utilizzo di figure retoriche: al contrario, si può leggere quel luogo come l'affermazione del legame necessario che deve darsi tra un pensiero e la sua resa linguistica. D'altra parte, anche seguendo un autore per lui importante come Agostino, si può ben dire che Pascal abbia riconosciuto anche la portata euristica del ricorso a procedimenti retorici. Le affermazioni pascaliane in merito alla necessità di «cercare» il senso delle Scritture che ne supera le apparenti contraddizioni⁶⁹ sono infatti coerenti con la posizione di Agostino, secondo cui «una conoscenza dei tropi [...] è indispensabile per risolvere le apparenti ambiguità dei testi sacri»⁷⁰.

Pascal e Vico possono leggersi, dunque, come due momenti contigui della storia della retorica, rispetto alla quale hanno avuto un'attitudine in parte simile, come emergerà dal confronto con altre posizioni. Altre teorie sviluppatesi tra XVII e XVIII secolo sono infatti collocabili in quella che Roland Barthes ha chiamata «l'anti-retorica dell'umanesimo moderno»⁷¹. Pur cercando, per certi aspetti, di inscrivervi anche Pascal, Barthes riconosce nondimeno all'opera del filosofo di Clermont-Ferrand la ricerca mai sopita di

una retorica (un'"arte di persuadere") mentalista, sensibile, come per istinto, alla complessità delle cose (alla "finesse"); l'eloquenza consiste non nell'applicare al discorso

⁶⁸ Laf., 559. Cfr. Laf., 798: «Tutto ciò che è solo in funzione dell'autore non vale niente. *Ambitiosa recidet ornamenta*».

⁶⁹ Laf., 257.

⁷⁰ C. Ginzburg, *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova*, cit., p. 34. Agostino rappresenta una fonte comune a Pascal e a Vico, il che rende possibile ipotizzare che l'accordo tra i due autori su alcune questioni in materia di teoria esegetica sia da far risalire, appunto, a questa lettura comune; in particolare, è possibile che Vico abbia tratto da Agostino alcune concezioni che condivide con il portorealista. Sull'importanza di Agostino per la meditazione vichiana si veda: A. Lamacchia, *Vico e Agostino. La presenza del De civitate Dei nella Scienza Nuova*, in *Giambattista Vico. Poesia Logica Religione*, Contributi al XL Convegno del Centro di Studi filosofico di Gallarate, Aprile 1985, a cura di G. Santinello, Brescia, Morcelliana, 1986, pp. 270-319. In verità, in materia di teoria dell'esegesi storica, sacra e profana, ci sono delle differenze tra la teoria di Vico e quella di Agostino. Per quanto anche secondo quest'ultimo, ovviamente, si dispieghi nel mondo storico un disegno divino, ai suoi occhi la storia non cessa di essere il regno dell'accidentale, ovvero lo spazio di una salvezza che avrebbe comunque sempre potuto essere diversa da come ha poi finito per dispiegarsi. Vico fa invece riferimento a delle costanti strutturali che regolano il divenire storico, e che sono di origine non solo teologica ma antropologica (cfr. V. Mathieu, *La verità madre della storia*, in *Giambattista Vico. Poesia Logica Religione*, cit., pp. 124-130). Sebbene inserito all'interno di una meditazione tesa tra teologia e storia, questo rimando alla consistenza di verità eterne nel dinamico farsi delle vicende umane appare particolarmente vicino al richiamo pascaliano alle verità che sta al cuore cogliere, proiettano verso l'ordine della grazia, e hanno l'indiscutibile validità di principi (Laf., 154: «Cœur. Instinct. Principes»). Peraltro, delle differenze tra l'esegesi scritturale pascaliana e agostiniana sono state evidenziate in: P. Force, *Le problème herméneutique chez Pascal*, Paris, Vrin, 1989.

⁷¹ R. Barthes, *L'ancienne rhétorique* (1970); tr. it. *La retorica antica*, Milano, Bompiani, 1972, p. 46.

un codice esteriore, ma nel prendere coscienza del pensiero che nasce in noi, in modo da poter riprodurre questo movimento quando parliamo all'altro, traendolo così alla verità, come se egli stesso, da solo, la scoprisse⁷².

Pascal rappresenta quindi una voce dissonante rispetto al generale discredito che nel Seicento, soprattutto francese⁷³, aveva avvolto la retorica: discredito legato a una frammentazione dell'universo rinascimentale del sapere, combinata con la volontà di abbandonare la conoscenza del probabile per non concentrarsi che su verità necessarie, coerentemente con il sempre più diffuso pensiero di Descartes. È pur vero che, nella misura in cui «reclamare la cacciata della retorica dal piano della scienza può ben costituire una manovra o un tiro giocato ancora sul piano della retorica»⁷⁴, la critica rivoltale da Descartes non ne esclude la pratica concreta. Egli stesso procede, nelle *Meditationes*, attraverso il riconoscimento di un fondamentale valore euristico dell'iperbole alla base del dubitare⁷⁵. D'altra parte, ne lede però gravemente il diritto a svolgere un ruolo nei processi argomentativi attraverso cui si dispiega la scrittura filosofica, in quanto sottolinea il carattere improprio di un discorso costruito con i mezzi apportati dalla retorica⁷⁶. Oltre a vedervi un inutile nonché deleterio artificio linguistico,

⁷² *Ivi*, p. 47.

⁷³ In Italia, «l'ideale di una lingua denotativa e referenziale, modellata sull'evidenza cartesiana e sulla precisione galileiana» si impone solo «quando la nostra cultura si affaccia, con la *querelle des anciens et des modernes*, sull'Europa, in uno scontro fra tradizione umanistica autoctona e mentalità razionalistica dei francesi» (A. Battistini, E. Raimondi, *op. cit.*, p. 200 e p. 197). Nel citare la *Logique* come uno dei testi che hanno sferrato il loro attacco contro la retorica, inoltre, Battistini e Raimondi ricordano soltanto la filiazione cartesiana, non anche la pascaliana, del testo di Arnauld e Nicole, a ulteriore dimostrazione di come le idee di Pascal, che nondimeno concepisce il disegno di un testo dal carattere apologetico partendo da interessi di ricerca legati all'ambito scientifico e matematico, non conducano di per sé a una divaricazione tra filosofia e retorica.

⁷⁴ F. Hallyn, *Dialectique et rhétorique devant la «nouvelle science» du XVII^e siècle*, dans *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne, 1450-1950*, sous la direction de M. Fumaroli, Paris, PUF, 1999, pp. 601-628, qui p. 620 (traduzione nostra). Su questo punto si veda anche quanto rimarcato da Battistini: «perfino la nuova scienza, benché propensa al linguaggio referenziale, non guardò mai alla natura con atteggiamento freddo e impassibile, sereno e appagato. Galileo e quanti si rifecero a lui mostrano comunque i brividi metafisici dinanzi al macrocosmo e al microcosmo, fonte di quel disorientamento e di quella meraviglia inesauribile che costituisce l'obiettivo primario dell'estetica barocca» (A. Battistini, *Il Barocco. Cultura, miti, immagini*, cit., p. 34).

⁷⁵ Egli giunge tuttavia a ritenere le interrogazioni scaturite «risu dignae» nella conclusione del testo, ovvero dal «punto di vista privilegiato della pura ragione», che bandisce ogni procedere retorico (C. Johnson, *op. cit.*, pp. 400-406, traduzione nostra).

⁷⁶ Affermazioni di questo tipo si trovano, in verità, già negli scritti di Galileo Galilei. Soprattutto, però, occorre notare che la letteratura scientifica e filosofica prodotta tra XVII e XVIII secolo mostra, accanto all'esplicitazione di una diffidenza nei riguardi dell'espressione retoricamente elaborata, anche una rivalutazione del potenziale espressivo della scelta linguistica «ricca di carica intuitiva, meno vincolante proprio perché più vaga, sostituibile con sinonimi e perifrasi esplicative, analogicamente protesa a riconoscere il fenomeno»: M.L. Altieri Biagi, *Lingua della scienza fra Seicento e Settecento*, «Lettere Italiane», vol. 28, 1976, n. 3, pp. 410-461, qui p. 419. Se quando lo scienziato «anticipa idee, atteggiamenti intellettuali [...] rifugge da sperimentalismi linguistici», ciò non significa che adotti una prosa piana e priva di

la più grave offesa arrecata dal cartesianismo alla validità di ciò che è verosimile e alla retorica che su di esso si esercita sta nel fatto che questo pensiero, ricercando la perfetta evidenza, ha lasciato da parte la regione di un sapere chiaroscurale ma condiviso, condizione necessaria dell'argomentazione svolta in forma entimematica⁷⁷. Quest'ultima costituisce, infatti, il terreno su cui la volontà dimostrativa si intreccia con un procedere persuasivo, riconquistando e mettendo a frutto le altrimenti accantonate risorse della topica.

2. *Modi di pensiero e forme di scrittura*

L'intento barocco di ricostruire la perduta unità del mondo e del sapere, si sviluppa dunque attraverso due vie differenti, che il classicismo francese finisce con il divaricare del tutto. Da un lato si ha, infatti, il riconoscimento dell'*ingenium*, motore della retorica, come facoltà di scorgere nessi inattesi, in grado di ricostruire un intero che risulta modellato a misura degli strumenti euristici che ne consentono l'individuazione. D'altra parte, tuttavia, l'operazione filosofica cartesiana ripropone una nuova frattura che si esplica nella circoscrizione della regione di ciò di cui si può dare una conoscenza chiara e distinta su base dimostrativa, da cui resta escluso come falso il verosimile mondo delle *humaniora*. Questo paragrafo si propone di mostrare come Pascal e Vico ripensino certi aspetti della teoria secentesca del discorso, in particolare del discorso filosofico e scientifico, giungendo a conclusioni affini. In particolare, si assiste da parte loro al riconoscimento di un potenziale non solo comunicativo ma euristico degli accorgimenti

accorgimenti stilistici (*ivi*, p. 422). Al contrario, allo scienziato del Seicento il problema linguistico si impone non solo rispetto a scopi divulgativi, ma al fine di conferire al contenuto della propria opera maggior densità semantica, di pari passo con la ricerca di una comprensione «*intensiva*» prima ancora che «*estensiva*» dei fenomeni (*ivi*, p. 413 e p. 453). Tali questioni sono approfondite in: Ead., *Forme della comunicazione scientifica* (1984), in Ead., *Fra lingua scientifica e lingua letteraria*, Pisa-Roma-Venezia-Vienna, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1998, pp. 21-73. Questo saggio contiene, inoltre, un'affermazione particolarmente interessante riguardo al carattere per così dire costitutivamente polemico della scrittura scientifica in un'epoca di scoperte fondamentali come il periodo tra Sei e Settecento. Ciò contribuisce a rendere i testi scientifici di questo periodo particolarmente sensibili all'elaborazione del piano connotativo, strettamente intrecciato con il loro contenuto teorico.

⁷⁷ Trascorsa l'età del disinteresse crociano rispetto all'importanza che la retorica ha rivestito per lo sviluppo del pensiero di Vico, diversi interpreti hanno concentrato la loro attenzione su questo aspetto. Per quanto concerne la gnoseologia vichiana, si è mostrato come la centralità del tema sia legata anche alla reazione del filosofo contro il rifiuto della retorica da parte del razionalismo impostosi con il cartesianismo: «l'attenzione per le cosiddette *scienze esatte* e la conseguente svalutazione del verosimile rappresentarono un duro colpo per il metodo argomentativo, perno fondamentale della retorica. La conseguenza della presa di posizione cartesiana e della connessa logica portorealista fu che, restringendo il campo al dominio dell'evidenza, i filosofi francesi finirono per abbandonare al caso e all'irrazionale un vasto territorio di questioni umane e civili» (G.A. Gualtieri, *op. cit.*, p. 16).

retorici, accanto all'affermazione della insufficienza del solo procedere geometrico. In questo modo, i due autori riallacciano persuasione e dimostrazione, recuperando le risorse della prima in vista di una ricerca volta non a ciò che nel vero è evidente, ma a ciò che è in esso verosimile, dunque oggetto di persuasione.

Nell'aprire questo paragrafo risulta necessaria una precisazione terminologica. Nella nostra esposizione, infatti, utilizzeremo termini come «dimostrazione» e «prova», o espressioni come «metodo geometrico» nell'accezione con cui sono adoperati da Pascal e Vico, in quanto costoro hanno voluto far proprio un tale procedere o vi hanno dedicato riflessioni metodologiche. Propriamente, il *mos geometricus* è una forma espositiva, mentre è il metodo matematico a costituire effettivamente una modalità del procedere argomentativo e costruttivo⁷⁸. La differenza tra i due è ancora tenuta presente da Descartes e Leibniz, «veri temperamenti matematici del secolo»⁷⁹, ma spetterà proprio al filosofo di La Haye preparare il terreno per una confusione tra questi due ordini, promuovendo l'applicazione della matematica allo studio dei fenomeni fisici⁸⁰. La teoria dell'analisi matematica che ne consegue sarebbe quindi da esporsi usando il *mos geometricus* come mezzo espositivo, il quale però presenta alcuni svantaggi, come il rischio di scoraggiare il lettore. Una critica di questo tipo si accompagna, nell'opera di Descartes, alla consapevolezza della differenza tra procedere analitico e forma geometrica: egli «senza essere vittima di quell'equivoco [...] si rassegnò in ultima analisi a <considerarlo> una semplice forma di esposizione, senza accordarle un qualsiasi valore costruttivo»⁸¹. Sarebbe spettato a Pascal superare la posizione di Descartes sul metodo geometrico, senza arrivare più a riconoscere una tale distinzione⁸², come si vede dall'affermazione secondo cui «la geometria [...] ha sviluppato l'arte di scoprire le verità sconosciute»⁸³. Lo stesso si può dire di Vico, che connette il procedere geometrico non tanto alla veste con cui l'esito della speculazione viene presentato, ma alla stessa modalità del «ragionare»⁸⁴ che vi conduce. Segnaliamo dunque che, sebbene riconosciamo come vi

⁷⁸ H.J. De Vleeschauwer, *More seu ordine geometrico demonstratum* (1961); tr. it. *More seu ordine geometrico demonstratum*, a cura di N. Allocca, Messina, Armando Siciliano, 2004, p. 35.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ *Ivi*, p. 45.

⁸¹ *Ivi*, p. 57.

⁸² *Ivi*, p. 53.

⁸³ B. Pascal, *De l'esprit géométrique* (1655); tr. it. *L'intelligenza geometrica*, in Id., *Opere complete*, cit., pp. 1577-1629, qui p. 1591.

⁸⁴ SN30, p. 58. Si tratta del luogo, presente solo nella seconda edizione del testo, in cui, esplicitamente come non farà più oltre, Vico si pronuncia sulla propria volontà di procedere geometricamente. Paradossalmente, tuttavia, in questa seconda edizione dell'opera Vico paragona il procedere della scienza da lui elaborata non

sia uno iato tra ciò che propriamente è l'esposizione di stampo geometrico, e il tentativo di scoprire la verità per via dimostrativa, nel parlare di una filosofia che procede geometricamente facciamo riferimento all'accezione, lievemente impropria, che di questa espressione fecero gli autori qui presi in considerazione. D'altra parte, ciò che intendiamo mostrare è che Pascal e Vico fornirono, a loro volta, una nuova valenza semantica ai riferimenti alla geometria e alle dimostrazioni.

2.1. *Topica ed esprit de finesse*

Scrivere filosofia secondo retorica significa infatti aver riconosciuto che la dimostrazione di per sé non suscita adesione, e che dunque per comunicare una verità si deve persuadere mentre si ragiona e deduce. D'altra parte, la stessa geometria non può dimostrare tutto⁸⁵, poiché la ragione implicata nei processi dimostrativi non è essa stessa la facoltà dei principi, che suscitano un diverso tipo di assenso. Senza pretendere di costruire un percorso slegato dal piano della razionalità, dilatare il campo di applicazione degli studi rispetto alla regione del dimostrabile significa, dunque, anche arricchire la geometria con risorse diverse, nonché volgere le sue a procedimenti retorici, come mostra l'uso pascaliano dei riferimenti al calcolo e all'ipotesi scientifica, non tanto con valore programmatico, quanto piuttosto come mezzi stilistici e persuasivi⁸⁶.

Senza cadere nelle ambiguità del persuadere, la prosa filosofica deve dunque vincere le strutturali mancanze del dimostrare anche facendo proprie immagini e caratteri stilistici esclusi da un procedere rigidamente *more geometrico*. Così come in Vico si trova, infatti, la rinnovata affermazione di un'alleanza tra logica e retorica che nega un rapporto ancillare della seconda alla prima e cerca di «riconquistare al campo argomentativo l'opinabile e il verisimile banditi da un razionalismo troppo riduttivo»⁸⁷, anche Pascal

a quello della geometria, ma della matematica: «così *questa Scienza* procede appunto, come la *Matematica*» (SN30, p. 132), mentre nel luogo corrispondente dell'edizione del 1744 avrebbe invece inserito un riferimento alla geometria (SN44, p. 94 [§ 349]). Il richiamo alla matematica fa sì che nella seconda edizione Vico inserisca un riferimento ai «*numeri*» che mancherà nell'ultima edizione, all'interno dell'affermazione secondo cui «*punti, linee, superfici, figure e numeri*» (SN30, p. 132) non hanno tanta realtà quanto i fatti della storia degli uomini.

⁸⁵ B. Pascal, *L'intelligenza geometrica*, cit., p. 1593. La geometria è descritta da Pascal come meno convincente ma non meno certa rispetto a questo più perfetto ordine (*ivi*, p. 1597). Peraltro, un collegamento esplicito tra la geometria e una «particella divina» dell'ingegno che nondimeno «trascende [...] l'umana capacità intellettuale» si trova in: G. Vico, *Vici Vindiciae* cit., p. 63.

⁸⁶ G.-G. Granger, *L'usage philosophique des mathématiques au XVII^e siècle*, dans *Mathématiques et philosophie*, sous la direction de R. Rashed, Paris, CNRS, 1991, pp. 287-301, p. 299.

⁸⁷ A. Battistini, E. Raimondi, *op. cit.*, p. 206.

salvaguarda una forma di eloquenza strappata al novero delle forme rigidamente deduttive e guadagnata alla *finesse*, che poi è quanto dire all'*inventio* retorica e agli argomenti che questa reperisce. Se, infatti, l'*esprit de géométrie* consiste nella capacità di trarre conclusioni esatte da pochi principi difficili a cogliersi, l'*esprit de finesse* corrisponde invece alla vista acuta con cui si raccoglie un'ampia molteplicità di principi diversi, solitamente non tematizzati in quanto generalmente noti: «è solo questione di aver buona vista, ma bisogna averla buona, poiché i principi sono così slegati e in così gran numero che è quasi impossibile che non ne sfuggano»⁸⁸.

Il procedere raccogliendo tali principi è alla base di quella che Pascal definisce «*vraie éloquence qui se moque de l'éloquence*»⁸⁹. Un'espressione paradossale che riteniamo si possa intendere come l'invito ad un'eloquenza che, anziché procedere esplicitando ogni elemento del discorso, come accade con i passi delle dimostrazioni geometriche, ricorra al carattere evocativo di immagini condivise, che esprimono un concetto senza esplicitarlo ma lasciandone l'individuazione al destinatario⁹⁰. L'eloquenza viene infatti descritta da Pascal come «una pittura (*peinture*) del pensiero», tale che «quelli che dopo aver dipinto aggiungono ancora, fanno un quadro (*tableau*) invece di un ritratto (*portrait*)»⁹¹. A differenza del *tableau*, infatti, come la *peinture* anche il *portrait* «comporta presenza e assenza»⁹². Lo spessore semantico necessario anche alla forza delle argomentazioni filosofiche risulta allora dal sapiente bilanciamento di espresso ed implicito: esso recupera, ovvero, lo strumento dell'argomentazione svolta in forma entimematica. Questa non fa leva, infatti, soltanto sull'ammissibilità intellettuale di un ragionamento svolto correttamente, ma soprattutto sulla meraviglia provata dal destinatario di fronte alla scoperta di una conclusione di cui, in quanto solo suggeritagli e non anche esplicitata, egli ritiene di essere l'autore. L'importanza di un tale metodo argomentativo emergerà mostrando la concezione pascaliana dell'articolazione dei diversi aspetti del processo conoscitivo.

⁸⁸ Laf., 512

⁸⁹ Laf., 513.

⁹⁰ Ciò è possibile in quanto la vera eloquenza appartiene all'ordine del giudizio, del sentimento, dell'intuizione, piuttosto che all'ambito delle scienze e della geometria: essa consente quindi di stabilire una reale comunicazione con gli altri, perché fa riferimento al fondo comune a tutti gli uomini: J. Mesnard, *Sui Pensieri di Pascal*, cit., pp. 126-127. Ci concentreremo nel prossimo capitolo sull'affinità tra la nozione pascaliana di *esprit de finesse* qui operante e il concetto, centrale in Vico, di senso comune.

⁹¹ Laf., 578.

⁹² Laf., 260.

Come sopra ricordato, la trattazione pascaliana della differenza tra *esprit de géométrie* ed *esprit de finesse* conduce il filosofo ad esaminare la «vera eloquenza» attraverso cui esso si esprime:

La vera eloquenza si ride dell'eloquenza, la vera morale si ride della morale. Vale a dire che la morale dell'intuito si ride della morale dell'intelletto che è senza regole (*la morale du jugement se moque de la morale de l'esprit qui est sans règles*)⁹³. Poiché l'intuito è ciò cui appartiene il sentimento, come le scienze appartengono all'intelletto. La finezza è la caratteristica dell'intuito, la geometria quella dell'intelletto⁹⁴.

Se l'eloquenza e la morale che si ridono delle loro controparti sbiadite ed intellettualistiche sono entrambe riferibili all'intuito che è capace di cogliere immediatamente elementi molteplici, e si esplicano correttamente nel suscitare un sentimento oltre che una catena di argomenti, ne risulta allora che l'aspirazione scientifica all'ordine geometrico necessita di essere integrata da risorse appartenenti a un ordine differente da quello della più rigida ragione. Al fine di mostrare quali sono le molteplici risorse implicate secondo Pascal nella prassi argomentativa, riteniamo sia fruttuoso leggere il frammento sopra riportato alla luce di un altro passo dei *Pensieri*:

Chi giudica un'opera senza avere una regola (*ceux qui jugent d'un ouvrage sans règle*) è, rispetto agli altri, come chi ha un orologio rispetto agli altri. Uno dice: «Due ore fa». L'altro dice: «Sono solo tre quarti d'ora». Guardo il mio orologio e dico al primo: «Vi state annoiando», e all'altro: «Il tempo non vi pesa, perché è trascorsa un'ora e mezzo». E prendo in giro (*je me moque*) chi mi dice che sono io a non sentire il passare del tempo e ne giudico a mia fantasia. Non sanno che ne giudico col mio orologio⁹⁵.

⁹³ Presentiamo una traduzione leggermente modificata rispetto all'edizione di norma da noi seguita, poiché in essa la proposizione relativa introdotta dal «qui» non è riferita alla «morale de l'esprit», come l'effettiva organizzazione della frase vuole, ma se ne forza il riferimento alla «morale du jugement», con il seguente risultato: «la morale dell'intuito che è senza regole si ride della morale dell'intelletto». A supporto della nostra scelta citiamo le traduzioni di Bausola: «la morale del giudizio, cioè, si infischia della morale dell'intelletto, che è senza regole» (B. Pascal, *Pensieri*, a cura di A. Bausola, Milano, Bompiani, 2000, p. 41); e Romeo: «la morale del discernimento si burla della morale intellettualistica, che è senza regole» (B. Pascal, *Pensieri*, in Id., *Opere complete*, cit., p. 2627). Che questa lettura sia preferibile è attestato anche in: B. Norman, *L'idée de règle chez Pascal, dans Méthodes chez Pascal*, cit., pp. 87-99, qui pp. 95-96 e pp. 98-99.

⁹⁴ Laf., 513.

⁹⁵ Laf., 534.

Questo frammento si può leggere come una spiegazione del precedente⁹⁶, di cui rappresenta una sorta di drammatizzazione o resa narrativa⁹⁷. Le regole di cui la morale intellettualistica difetta non vanno pensate come assiomi e definizioni analoghe a quelle di cui la geometria si serve, e che anzi solo a quest'ultima sono proprie. Aliene da quella morale e invece proprie alla *morale du jugement*, le regole cui Pascal fa riferimento in questi luoghi dei frammenti sono di tipo differente e nondimeno essenziali per la comprensione profonda del reale nella prospettiva mondana dell'intersoggettività, per muoversi nella quale è necessario svolgere un'interpretazione che non può prescindere dalla fiducia nelle posture e attitudini altrui⁹⁸. La *règle* cui si fa riferimento deve quindi essere un criterio, uno strumento, al contempo espositivo ed esegetico, non astratto, e che operi in modo intuitivo piuttosto che analitico⁹⁹. Più adatte delle leggi ad essere espresse mediante il ricorso alla retorica, le regole possono infatti pensarsi come fondamentalmente flessibili¹⁰⁰. Da questo punto di vista, la retorica all'opera nel progetto apologetico pascaliano si può definire una sorta di «logique imaginaire»¹⁰¹, la quale sostituisce una considerazione categoriale che, rigida, è destinata a rimanere astratta.

⁹⁶ L'edizione Lafuma, che vuole riproporre l'ordine delle liasse distinte da Pascal, colloca questi due frammenti a grande distanza, come la maggior parte delle *éditions savantes*. Uniche eccezioni, l'edizione realizzata da Michel Le Guern (in cui corrispondono rispettivamente al numero 472 e 467) e, soprattutto, l'edizione di Léon Brunschvicg, strutturata in base ai legami tematici tra i frammenti, in cui quelli qui presi in esame vengono collocati contiguamente, e corrispondono al quarto e quinto della raccolta, all'interno della sezione intitolata dall'editore *Pensées sur l'esprit et sur le style* (B. Pascal, *Pensées* (1904), édition de L. Brunschvicg, cit., pp. 43-60). Una scelta editoriale, quest'ultima, che avvalorata la nostra proposta di leggere i due passi congiuntamente.

⁹⁷ La tendenza a rifiutare una scansione netta tra principio generale posto in forma astratta e suo dispiegarsi drammatizzato accomuna la scrittura di Vico e di Pascal. Le stesse dignità vichiane, che pure sono presentate come degli assiomi di validità generale, contengono spesso «un abbozzo di racconto», costituendo «un esempio di coesistenza all'interno del medesimo frammento testuale di movimento narrativo e stasi riflessiva» (S. Sini, *Figure vichiane. Retorica e topica nella Scienza Nuova*, Milano, cit., p. 95).

⁹⁸ Rimandiamo, per una discussione coerente con questo modo di intendere il riferimento alla «règle» pascaliana, alla trattazione delle «presunzioni» in C. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique* (1958); tr. it. *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, Torino, Einaudi, 2013, pp. 76-80. La presunzione corrisponde alla «naturale credulità» con cui prendiamo per vero ciò che ci viene detto o giudichiamo di un'azione secondo le sue motivazioni apparenti, finché «non abbiamo ragione di diffidare» (*ivi*, p. 77).

⁹⁹ Le regole vengono paragonate a «punti di vista, una sorta di prospettiva» in base a cui giudicare ogni caso particolare (B. Norman, *op. cit.*, p. 94, traduzione nostra); a differenza di quelle che guidano le dimostrazioni geometriche, queste «non sono delle regole strette» (*ivi*, p. 96, traduzione nostra), ovvero non sono principi generali applicabili in ogni singolo caso, ma costituiscono, nell'interpretazione di Norman, il criterio in base a cui giudicare: esaminare ogni elemento rispetto al fine del discorso (Laf., 298).

¹⁰⁰ «A differenza delle leggi, le regole sono flessibili, e ammettono di essere rovesciate in un contesto sfavorevole, ovvero in cui l'eccezione, senza falsificare la regola, consente però la formulazione della regola contraria», G. Bottioli, *Retorica. L'intelligenza figurale nell'arte e nella filosofia*, Torino, Bollati Boringhieri, 1993, p. 64.

¹⁰¹ L. Marin, *Réflexions sur la notion de modèle chez Pascal*, «Revue de Métaphysique et de Morale», vol. 72, 1967, n. 1, pp. 89-108, qui p. 97.

Per questo, la retorica e le sue leggi rivendicano una maggiore solidarietà con quella forma di pensiero che è il *jugement*, di cui si è già richiamata l'affinità, metaforica ma anche concettuale, con il «colpo d'occhio»: «il faut tout d'un coup voir la chose d'un seul regard, et non pas par progrès de raisonnement, au moins jusqu'à un certain degré»¹⁰². È però necessario cogliere quale sia questo grado, ovvero da che punto in poi l'intuito debba, invece, coniugarsi con il ragionamento. Detto altrimenti, intendiamo mostrare che il persuadere e il dimostrare, la retorica e la geometria, non procedono slegate nel progetto pascaliano dell'apologia, in cui le stesse costanti metodologiche della ricerca scientifica svolta dal filosofo si piegano ad un'interrogazione sulla condizione umana e il suo rapporto col divino.

La più significativa indicazione sul tema del rapporto tra dimostrazione e persuasione è fornita dall'opuscolo *De l'esprit géométrique*: breve testo che, teso a riabilitare la retorica senza rinunciare al rigore dimostrativo, dopo la morte del suo autore non fu ritenuto dagli esponenti dell'abbazia di Port-Royal idoneo alla pubblicazione. Diviso in due parti, si apre con una sezione dedicata al «metodo delle dimostrazioni geometriche, ovvero metodiche e perfette»¹⁰³, ma che finisce per spiegare soprattutto come le verità prime e semplici non debbano, e peraltro non possano, essere dimostrate. Sebbene abbia per oggetto l'*Art de persuader*, la seconda parte di questo scritto si apre invece con una precisazione di ordine antropologico, anziché incentrata sulla teoria del discorso: nonostante il fatto che ammettere delle proposizioni sulla base delle lusinghe con cui esse avvincono la volontà sia di per sé contro natura, ciò accade più di frequente e più semplicemente di quanto non si verifichi con un convincimento puramente intellettuale. Tenendo conto delle due facoltà attraverso cui gli uomini arrivano a ritenere qualcosa vero e dei principi in base a cui ne giudicano, Pascal propone la distinzione tra i due rami della persuasione: arte di piacere e arte di convincere¹⁰⁴. Questa *art de convaincre* si esercita, secondo quanto affermato nell'opuscolo, nel mostrare l'accordo della cosa di cui si vuole mostrare la verità con i principi irrazionali ammessi dalla volontà¹⁰⁵. Questo significa che la stessa dimostrazione deve volgersi a fini

¹⁰² Laf., 512.

¹⁰³ B. Pascal, *L'intelligenza geometrica*, cit., p. 1593.

¹⁰⁴ «Ces deux méthodes, l'une de convaincre, l'autre d'agréer» (*ivi*, p. 1618).

¹⁰⁵ *Ivi*, pp. 1617-1619.

persuasivi mentre, reciprocamente, la persuasione non può fare a meno del metodo geometrico, pena il suo cadere nella mera falsità¹⁰⁶.

L'accostamento tra arte di convincere e di piacere (*agrèer, plaire*) conduce ad una sorta di naturalizzazione della volontà e del suo contributo all'impresa conoscitiva: escluse di primo acchito, dato il suo procedere per principi alternativi a quelli del raziocinio e possibilmente esiziali rispetto alle attività di quest'ultimo, il finale dell'opuscolo la riporta all'alveo del naturale tramite il riferimento a ciò che è a tutti comune, poiché «la natura, che sola è buona, è del tutto familiare e comune»¹⁰⁷. Dato che i principi della volontà sono le costanti del comportamento umano, l'*impasse* generato dall'«oscillazione dubbiosa tra la verità e il piacere»¹⁰⁸ si risolve tramite l'interazione di quegli stessi principi con il metodo delle dimostrazioni geometriche, di cui solo in questa seconda parte dello scritto vengono fornite le regole. Di converso, in questo modo si pone un rimedio al difetto riconosciuto al metodo geometrico, ovvero alla sua incapacità di cogliere una totalità che invece il progetto pascaliano ricerca. L'integrazione di *art de convaincre* e *art d'agrèer* consente infatti, come ha sottolineato Jean Mesnard, di perseguire questo obiettivo attraverso una scrittura che esprime la tensione verso una completezza enciclopedica, in grado a sua volta di orientare la trattazione come suo ideale asintotico:

Inaccessibile, l'universale è tuttavia l'oggetto di un desiderio e di una ricerca, legato alle aspirazioni profonde dell'uomo. [...] La vita umana non può che essere il luogo di una ricerca senza fine, la cui grandezza sta nella ricerca stessa. È questo che costituisce la dignità, tanto del ragionamento geometrico, nell'indefinito progresso nella catena delle conseguenze, quanto del procedere dialettico, con il suo sforzo per fondare la verità sull'unione dei contrari. Ma la ricerca dell'universale porta anche a superare certi aspetti della realtà di cui permette di denunciare il carattere inautentico. [...] L'universalità di un sapere astratto si annulla dinanzi l'universalità di ordine superiore che realizza la costituzione della comunità umana¹⁰⁹.

Da questo punto di vista, come effetto immediato della riabilitazione della retorica e dei suoi strumenti nello studio della scienza dell'uomo in quanto «science expérimentale»¹¹⁰, tanto il pensiero di Vico quanto la riflessione di Pascal si configurano

¹⁰⁶ J. Mesnard, *Universalité de Pascal*, cit., pp. 335-356, qui p. 343.

¹⁰⁷ B. Pascal, *L'intelligenza geometrica*, cit., p. 1629.

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 1617.

¹⁰⁹ J. Mesnard, *Universalité de Pascal*, cit., p. 356 (traduzione nostra).

¹¹⁰ M. Fumaroli, *op. cit.*, p. 313. Per riferirsi al pensiero di Pascal, Fumaroli utilizza anche la formula «science nouvelle».

come scienze nuove di ciò che è comune. Come ha sottolineato Marc Fumaroli, mentre la *Logique* di Port-Royal rifiuterà il ricorso ai *topoi* retorici, Pascal segue la retorica antica, soprattutto Aristotele e l'altrimenti criticato Cicerone¹¹¹, nell'accordare ad essi un ruolo centrale in un discorso che guadagna in efficacia «nella misura in cui risponde ad un'esperienza provata e condivisa delle "cose della vita"»¹¹².

2.2. Una retorica della geometria

Prima di ricostruire gli argomenti vichiani sull'uso del metodo geometrico e, parallelamente, sul ricorso alle risorse della retorica, al fine di mostrarne l'accordo con la prospettiva di Pascal nella differenza con altre teorie secentesche, occorre fare una precisazione. In quanto inedito fino al 1728, anno dell'edizione delle opere pascaliane curata dal Padre Desmolet, l'opuscolo *De l'esprit géométrique* potrebbe ben essere rimasto ignoto a Vico. Nondimeno, non riteniamo sia improprio basare anche sulle argomentazioni ivi svolte da Pascal la prova dell'affinità metodologica che riscontriamo tra i due autori, nella misura in cui questo scritto espone i principi di un metodo che si ritrova operante anche nelle opere maggiori del portorealista. Nelle *Lettere Provinciali*¹¹³, infatti, Pascal denuncia le ambiguità della casuistica gesuita e l'accanimento dell'ordine contro Arnauld seguendo le indicazioni fornite nell'opuscolo, come si vede, per esempio, dal riferimento al metodo che affida la correttezza di un'argomentazione al procedimento con cui si sostituisce la definizione alla cosa definita. Inoltre, alle posizioni espresse in *L'esprit géométrique* fanno riferimento anche i *Pensieri*¹¹⁴, che tentano di abbracciare la totalità infinita che circonda l'uomo a partire dal riferimento al cristianesimo come

¹¹¹ Laf., 728: «Tutte le false bellezze che biasimiamo in Cicerone hanno degli ammiratori, e in gran numero».

¹¹² M. Fumaroli, *op. cit.*, p. 323 (traduzione nostra).

¹¹³ J. Plainemaison, *La «méthode géométrique» contre la «doctrine des équivoques» dans les Provinciales*, dans *Méthodes chez Pascal*, cit., pp. 223-239. Cfr. B. Pascal, *L'intelligenza geometrica*, cit., p. 1595: «un rimedio molto sicuro e infallibile: cioè sostituire mentalmente la definizione al posto del definito [...] Infatti i geometri, e tutti coloro che operano con metodo, attribuiscono nomi alle cose per abbreviare il discorso, e non già per sminuire o mutare l'idea delle cose di cui discutono».

¹¹⁴ Nell'introduzione al suo testo sulla scrittura di Pascal, Susini presenta lo *status quaestionis* sul tema dell'effettiva corrispondenza tra il metodo proposto nell'opuscolo e quello seguito dal filosofo nel suo progetto apologetico, arrivando a escluderla (L. Susini, *op. cit.*, pp. 9-13). Da un lato, è vero che mentre l'opuscolo *L'esprit géométrique* guarda alle verità che sono alla portata dell'uomo, le *Pensées* guardano alle verità di fede, che sta a Dio insinuare nell'anima dell'uomo. Bisogna dunque tener conto delle peculiarità metodologiche che questa materia richiede. D'altra parte, tuttavia, riteniamo che la *démarche* descritta nell'opuscolo e quella seguita nei *Pensieri* non si escludano a vicenda: se la prima non esaurisce la specificità della seconda, come vuole Susini, ne rimane comunque un efficace strumento interpretativo. Dal proprio canto, Jean Mesnard, aveva individuato nell'opuscolo una sorta di introduzione alle *Pensées* (J. Mesnard, *Sui Pensieri di Pascal*, cit., p. 105). Cfr. N. Hammond, *Pascal's Pensées and the art of persuasion*, in *The Cambridge Companion to Pascal*, cit., pp. 235-252.

possibilità di rinvenire un centro che non si trova più quaggiù ma altrove¹¹⁵, additando un percorso conoscitivo orientato verso quel che supera l'umana capacità del ragionare geometrico.

Come il progetto pascaliano dell'apologia, anche la nuova scienza vichiana è tesa all'universalità, sebbene declinata diversamente rispetto a quanto emerge dalle pagine di Pascal. Vico infatti non si rivolge tanto alla posizione dell'uomo in un cosmo senza centro e in cui la sua stessa follia lo trascina da una parte e dall'altra, bensì alla sua possibilità di orientarsi nel mondo storico, che a prima vista sembra, quanto gli spazi infiniti nominati nelle *Pensées*, silenzioso, ovvero chiuso nell'estraneità del suo non senso. La scienza che Vico propone deve quindi rendere capaci di muoversi nella moltitudine di dati filologici rinvenendo in essi un disegno, segnatamente provvidenziale. La scienza vichiana deve ordinare i *certa* filologici mediante l'analisi filosofica, ma questa ricorre all'*ingenium* barocco in quanto facoltà dell'istituzione di nessi inediti tra gli oggetti. La nuova arte critica elaborata da Vico si serve, quindi, degli strumenti della retorica. In questo senso, le stesse considerazioni vichiane sui tropi e sulla prima poesia della gentilità, ovvero sul fatto che i primi uomini hanno modellato il mondo individuandovi nessi metaforici e metonimici, possono essere lette come assunti metodologici, in stretta relazione con l'affermazione della corrispondenza tra fare e conoscere, su cui l'epistemologia vichiana si fonda¹¹⁶. Che questi temi possano essere intesi come un unico nodo problematico alla luce del quale interpretare la struttura del progetto vichiano è mostrato, ad esempio, dal seguente passaggio:

ove avvenga che, chi fa le cose, esso stesso le narri, ivi non può essere più certa l'Istoria. Così questa Scienza procede appunto come la *Geometria*, che mentre sopra i suoi elementi li costruisce, o 'l contempla, essa stessa si faccia il *Mondo delle grandezze*; ma con tanto *più di realtà*, quanta più ne hanno gli ordini d'intorno alle faccende degli uomini, che non ne hanno punti, linee, superfici, e figure: e questo istesso è argomento, che *tali pruove sieno d'una spezie divina*, e che debbano, o *Leggitore*, arrecarti un *divin piacere*; perocchè in Dio il conoscer', e 'l fare è una medesima cosa¹¹⁷.

¹¹⁵ «Lo spazio naturale è definitivamente disperatamente decentrato; non contiene più il luogo dell'uomo, esilio e valle di lacrime. Per ritrovare il centro e la patria, bisogna cambiare spazio, andare dal naturale al sovranaturale, abbandonare il mondo. Lo spazio dotato di centro è altrove che qui, altrove che quaggiù», M. Serres, *op. cit.*, pp. 704-705 (traduzione nostra).

¹¹⁶ Questo tema sarà trattato più ampiamente nel prossimo capitolo. In questa sede, ci limitiamo a ricordare un intervento ormai classico sulla convergenza tra fare e conoscere che, com'è noto, è questione che travalica i confini della filosofia di Vico, rivendicando per sé una lunga tradizione: A. Pérez-Ramos, *Francis Bacon's Idea of Science and the Makers's Knowledge Tradition*, Oxford, Clarendon Press, 1988.

¹¹⁷ SN44, p. 94 [§ 349].

La sovrapposizione semantica proposta da Vico tra «narrare», «costruire» e «contemplare» precisa che, più che per il fatto di vivere in essa e agirvi quotidianamente, gli uomini conoscono la storia perché la narrano, ovvero la ricostruiscono e nel far ciò rinvengono in essa un senso, come in ogni tipo di racconto. A differenza di quanto accade, però, negli studi di geometria, quello storico è un racconto reale, secondo un’accezione di «realità» che, tuttavia, non ha in senso stretto attinenza con la verità, o meglio supera il riferimento a quest’ultima associandole un significato inedito: ciò che è più vero, poiché è tale in quanto più reale, guadagna il proprio primato in verità su un terreno che è quello della verosimiglianza¹¹⁸. Lo conferma il confronto con la versione di questo passo contenuta nell’edizione della *Scienza Nuova* pubblicata nel 1730, in cui Vico afferma che il costruttivismo della sua scienza si esercita, rispetto a quello matematico, «con tanto *più di verità*, quanto *più di realtà* hanno gli *ordini intorno alle faccende degli uomini*»¹¹⁹. A essere dette reali sono proprio quelle «faccende degli uomini» che rientrano nel campo del verosimile: una nozione di realtà che si appella piuttosto alla rilevanza e alla concretezza, certo assai maggiore nel caso in cui si ponga a tema il passato dell’umanità, che non astratti enti geometrici e matematici.

Si può notare la coerenza tra queste parole di Vico e il frammento in cui Pascal afferma che l’ignoranza delle scienze concernenti le «choses extérieures» non consola dell’ignoranza della morale, mentre è vero il contrario¹²⁰. Un’affermazione, questa, che si può identificare come fonte d’ispirazione per il breve testo di Filleau de la Chaise dedicato alle «dimostrazioni di un’altra specie e tanto certe quanto quelle della geometria»¹²¹ e inserito in molteplici edizioni delle *Pensées*, in cui viene presentato come scritto «dans ses <di Pascal> vues»¹²². Ricordiamo questo testo, che Vico aveva peraltro la possibilità di leggere¹²³, per una singolare vicinanza con il passo vichiano sopra riportato, nell’affermazione secondo cui

¹¹⁸ Lo dimostra anche il luogo delle risposte alle obiezioni rivolte al *De Antiquissima Italiorum Sapientia* in cui Vico scrive che: «ogni idea quantunque falsa, porta seco qualche realtà, essendo il falso, perché nulla, impercettibile» (G. Vico, *De Antiquissima Italiorum Sapientia: con le risposte al Giornale de’ Letterati d’Italia*, cit., p. 145).

¹¹⁹ SN30, p. 132.

¹²⁰ Laf., 23.

¹²¹ F. de la Chaise, *Qu’il y a des démonstrations d’une autre espèce et aussi certaines que celles de la géométrie* (1672), «Revue de Métaphysique et de Morale», vol. 30, 1923, n. 2, pp. 215-220 (traduzione nostra).

¹²² *Ivi*, p. 215.

¹²³ Lo scritto di Filleau de la Chaise era contenuto infatti anche, ad esempio, nell’edizione olandese delle *Pensées* pubblicata nel 1699, citata nel catalogo storico della Biblioteca Brancacciana di Napoli, come

che la città di Londra, per esempio, sia bruciata qualche anno fa, non è certo più vero in sé, di quanto non lo sia che i tre angoli di qualsiasi triangolo sono uguali a due retti; ma è più vero, per così dire, rispetto agli uomini in generale. Che ciascuno esamini su ciò se gli sarebbe possibile condursi a dubitarne, e che veda in che grado ha acquisito questa certezza, che si sente bene essere di un'altra e più intima natura di quella che viene dalle dimostrazioni, e tanto piena quanto se si fosse avuto questo incendio davanti ai propri occhi¹²⁴.

Seguendo le indicazioni di questo scritto contenuto nelle *Pensées*, dunque, esiste una forma di certezza che non è quella geometrica, ma non per questo è meno convincente. Essa richiede, però, che ci si rivolga a essa «de bonne foi»¹²⁵. Quella stessa buona fede, che Vico considera «figliuola dell'*Umanità*»¹²⁶: della ragione finalmente dispiegata, dunque, che consente di ragionare della scienza da lui proposta, volgendo lo sguardo a quelle «modificazioni» della mente umana che, frutto dello svolgersi diacronico del tempo storico, permettono nondimeno di coglierne le costanti strutturali.

Si può ritenere che sia anche sulla scorta della distinzione vichiana tra diverse forme di evidenza e di verità, che la maggior parte delle affermazioni, con cui l'ultima edizione della *Scienza Nuova* rivendica un procedere geometrico, non fa che un riferimento implicito alla geometria. Vico sottolinea come la sua esposizione segua i principi stabiliti nelle degnità, assiomi della sua ricerca, e renda scienza un campo di indagine in cui fino a lui non si erano dati né ordine né coerenza:

gli ridurremo a' Principj DI SCIENZA; per gli quali a i *Fatti della Storia Certa* si rendano le loro *primiere origini*; sulle quali *reggano*; e per le quali tra esso loro *convengano*; i quali finora non sembrano aver'alcun *fondamento comune*, né alcuna *perpetuità di seguito*, né alcuna *coerenza* tra lor medesimi¹²⁷.

In un'età dominata dal cartesianismo come quella in cui Vico si trova a scrivere, fare professione di seguire un metodo di impostazione dimostrativa è quanto rivendicare

mostrato nel capitolo precedente: N. Filleau de la Chaise, *Qu'il y a des démonstrations d'une autre espèce et aussi certaines que celles de la géométrie*, dans B. Pascal, *Pensées de M. Pascal sur la Religion, et sur quelques autres sujets*, Amsterdam, chez Henri Wetstein, 1699, pp. 112-119.

¹²⁴ F. de la Chaise, *Qu'il y a des démonstrations d'une autre espèce et aussi certaines que celles de la géométrie*, cit., p. 216 (traduzione nostra).

¹²⁵ *Ivi*, p. 220.

¹²⁶ SN44, p. 295 [§ 974]. Il richiamo alla buona fede così come l'affermazione del suo legame con l'attività intellettuale è proposto da Vico sin dalla terza orazione inaugurale (1701). Si veda G. Vico, *Le orazioni inaugurali I-VI* (1699-1707), a cura di G.G. Visconti, Bologna, Il Mulino, 1982, pp. 133-135.

¹²⁷ SN44, p. 60 [§ 118].

per la propria speculazione il titolo di scienza rigorosa¹²⁸. In questa prospettiva, le rivendicazioni vichiane non equivalgono ad una sconfessione dell'epistemologia cartesiana, ma ad una sua integrazione con materiale scartato dal progetto della *mathesis* concepito da Descartes, confutato solo per l'aspetto di quest'ultima per cui essa esclude possa darsi una scienza della storia.

D'altra parte, tuttavia, lo stesso Vico è ben consapevole di come una struttura rigidamente geometrica non sarebbe stata adeguata alla presa di forma del proprio progetto. Si può ipotizzare sia questa la ragione dell'omissione, nel passaggio dalla seconda alla terza edizione della *Scienza Nuova*, di un passo che afferma esplicitamente la volontà di procedere *more geometrico* come quello che segue:

⟨questa scienza⟩ ragiona con uno stretto *metodo geometrico* con cui da *vero* passa ad immediato *vero*, e così vi fa le sue conchiusioni. Laonde ti è bisogno di aver fatto *l'abito del ragionare geometricamente* [...] e non *meravigliarti*, se quasi tutte le *conchiusioni* n'escano *maravigliose*: lo che sovente avviene in essa *Geometria*, come quella per esempio delle due linee, che tra loro in infinito sempre s'accostano, e non mai si toccano¹²⁹.

Come ha infatti sottolineato Battistini, «i suoi ⟨di Vico⟩ assiomi, definizioni, postulati, non hanno lo stesso rigore delle prove o delle dimostrazioni euclidee o comunque matematiche, anche perché non formano una catena deduttiva» ma hanno la funzione di «collegare le parti dell'opera, tenute insieme non da categorie astratte e meramente formali, ma da un'epistemologia organicistica»¹³⁰. Il compito che Vico si propone non è rispecchiare un ordine del mondo, come negli *specula mundi* medievali, ma costruirlo, ovvero assemblare in un'unità una molteplicità di frammenti¹³¹. Alle prese con la necessità di rielaborare le coordinate del mondo umano effettuandone l'interpretazione, si apre per l'uomo barocco tanto la possibilità di appropriarsi del mondo tramite le risorse del linguaggio, quanto anche la necessità di assumersi l'onere e

¹²⁸ «La suggestione di quel metodo che aveva guidato la costruzione di alcune delle massime esperienze filosofiche o scientifiche del XVII secolo era dunque ancora ben forte anche nella mente del Vico che su quel modello intendeva costruire una dottrina compiuta e organica non dissimile nella sua forma dagli esempi di quegli autori (Cartesio, Hobbes, Spinoza e lo stesso Leibniz) con i quali aveva discusso o si era confrontato per tutta la vita»: C. Vasoli, *Vico sul "metodo"*, in *Leggere Vico*, a cura di E. Rivero, Milano, Spirali, 1982, pp. 97-106, qui p. 104.

¹²⁹ SN30, p. 58.

¹³⁰ A. Battistini, *La sapienza retorica di Giambattista Vico*, cit., pp. 99-100. Cfr. l'analisi delle metafore organicistiche consone ad una tale organicistica epistemologia in Id., *La degnità della retorica: studi su G.B. Vico*, Pisa, Pacini, 1975, pp. 224-241.

¹³¹ Id., *La sapienza retorica di Giambattista Vico*, cit., p. 106.

la responsabilità dello stesso farsi della civiltà nella sua dimensione sociale e politica¹³². Per questa ragione il richiamo all'affinità tra il modo di procedere della scienza vichiana e quello della geometria modifica la propria valenza: all'iniziale enfasi posta su conclusioni dotate di forza pari a quella derivante da dimostrazioni geometriche, si sostituisce un'attenzione concentrata sull'affinità tra conoscenza storica e matematica, legata al principio secondo cui si può propriamente conoscere solo ciò che si è fatto.

L'importanza della retorica e la necessità che essa affianchi la geometria nella realizzazione del progetto vichiano dipendono infatti, in primo luogo, dal fatto che il campo su cui questa attività vichiana di ricostruzione si esercita è il verosimile reame delle azioni umane, che circoscrive l'ambito di giurisdizione della retorica. In secondo luogo, gli stessi assiomi che esprimono l'aspirazione vichiana a un procedere *more geometrico* «rinviando a dei principi ordinatori di tipo retorico [...] nel tentativo eroico di comprendere la condizione umana in modo eloquente, come un intero»¹³³. Le stesse dignità svolgono, infatti, soprattutto il ruolo di principi interpretativi grazie ai quali passare da un fatto all'altro nel dispiegarsi, finalmente ordinato, della temporalità storica, piuttosto che di lemmi da cui trarre dimostrazioni e deduzioni.

Nel suo testo dedicato agli assiomi della *Scienza Nuova*, James Goetsch si è lungamente soffermato su questo punto, giungendo a spiegare la più volte rimarcata aspirazione vichiana a seguire un ordine geometrico come una sorta di scherzo filosofico¹³⁴. Dalla prospettiva di Goetsch, il discorso del filosofo intende piuttosto contrapporsi a quegli aspetti del cartesianismo che, applicati al mondo degli uomini, finiscono per produrne letture schematiche e semplicistiche. Nonostante il fatto che la tesi di Goetsch finisca con il privare la rivendicazione vichiana di rigore geometrico della sua pregnanza storica e metodologica, essa ha il merito di sottolineare come l'impresa dell'assiomatica vichiana miri a «connettere cose tanto diverse come la topica e la geometria»¹³⁵, finendo con il proporre una struttura euristica in cui la geometria si lega alla topica, e alla dimostrazione si sostituisce l'entimema.

¹³² M. Montanari, *Filosofia e scrittura nella Scienza Nuova di Vico*, in *Forme di scrittura filosofica. Elementi di teoria e didattica*, a cura di F. De Natale, Milano, Franco Angeli, 2001, pp. 58-71.

¹³³ J.R. Goetsch, *Vico's Axioms. The Geometry of the Human World*, New Haven-London, Yale University Press, 1995, p. xiv (traduzione nostra).

¹³⁴ *Ivi*, p. 115: «As a philosopher, he speaks under the trope of irony: the joke of a philosopher often has more import than the most elaborate considerations of a literal-minded thinker».

¹³⁵ *Ibidem* (traduzione nostra).

Rifiutando l'idea di una presa di posizione ironica da parte di Vico, saremmo portati a leggere diversamente il versante retorico del riferimento al metodo geometrico. In primo luogo, è a nostro avviso opportuno considerare nella sua specificità il caso delle degnità: gli assiomi vichiani rappresentano infatti un momento peculiare della vicenda che, nella *Scienza Nuova*, connette la speculazione di Vico e l'aspirazione a un metodo a tutti gli effetti geometrico, anche nella misura in cui assolvono a quella che si può chiamare una «retorica visiva» legata alla discontinuità tipografica¹³⁶. Nella sezione dell'opera dedicata alle degnità, «la spazializzazione della pagina viene così attuata in nome della disciplina che per eccellenza governa lo spazio, e, quel che più conta, conformemente a un esplicito criterio teoretico»¹³⁷.

Come è già possibile intravedere da quella sorta di retorica della geometria che si manifesta mediante le degnità, si danno due schemi interpretativi attraverso i quali è possibile, a nostro avviso, conferire la giusta valenza al riferimento vichiano al metodo geometrico. Da un lato, il richiamo alla geometria ha una funzione retorica, anzi «metaforica»: essa sarebbe volta a «conquistare l'attenzione e l'adesione di un pubblico presumibilmente avido di linee, cerchi, punti, superfici»¹³⁸. Dall'altro, i riferimenti vichiani alla dimostrazione replicano sul piano della scrittura il gesto dell'oratore che indica e, tramite l'arte con cui conduce il proprio discorso, ne illumina l'oggetto di una luce nuova. Vi è, infatti, come sarà mostrato più oltre, un'oscillazione nell'uso del termine «dimostrare» da parte di Vico: alle volte inteso come provare geometricamente, in altre come mostrare e far vedere, secondo una duplicità semantica di cui il filosofo sembra essere consapevole.

2.3. Il concorso delle facoltà nell'espressione dell'universalità

Prima di dedicarci alla verifica dell'estensione semantica assunta dal sostantivo «dimostrazione» e dal verbo relativo nelle tre edizioni della *Scienza Nuova*, è opportuno, tuttavia, fare un passo indietro verso la rivendicazione vichiana della necessità di esercitare congiuntamente facoltà topica e critica. Oltre a costituire una prospettiva indispensabile per cogliere i molteplici aspetti del rapporto tra geometria e retorica,

¹³⁶ C. Ginzburg, *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova*, cit., p. 50.

¹³⁷ S. Sini, *Figure vichiane. Retorica e topica nella Scienza Nuova*, cit., p. 50.

¹³⁸ G. Bottiroli, *Figure di pensiero. La svolta retorica in filosofia*, Torino, Paravia, 1990, p. 62.

questo tema rappresenta anche un importante punto di accordo tra le posizioni di Vico e di Pascal in merito.

Da un confronto tra le affermazioni contenute nell'ultima fatica vichiana e nelle precedenti opere del filosofo napoletano, emerge infatti come la stessa pretesa di scientificità esplicitata nei riferimenti alla geometria venga riassorbita in dinamiche argomentative codificate al livello della teoria retorica. Si ponga mente al passo della *Scienza Nuova* dedicato al «piacere» apportato dalle prove che Vico si accinge a fornire. Esso è detto «divino» perché legato alla coincidenza di conoscere e fare che le «prove» presentate apportano al lettore, ma la quale si realizza al massimo grado in Dio. Vico aderisce alla teoria ciceroniana dell'eloquenza¹³⁹, secondo la quale lo scopo principale dell'oratore, il persuadere, si articola nei tre intenti che ne informano l'operazione: ammaestrare (*docere*), commuovere (*movere*), piacere (*delectare*)¹⁴⁰. Tramite il ricorso alle diverse risorse della geometria e della topica, la stessa *Scienza Nuova* riesce in questo triplice intento: gli argomenti e loro strutturazione in prove mostreranno la coerenza del discorso vichiano e così facendo ottempereranno al primo di questi fini, mentre la commozione è suscitata nel lettore attraverso le esortazioni a riconoscere come la storia di cui parliamo sia la nostra, quindi inscritta nelle «*modificazioni della nostra medesima Mente Umana*»¹⁴¹, mediante l'uso di figure di senso e di parola in grado di suscitare *pathos*¹⁴². Il *delectare* cui Vico si riferisce risulta, infine, come esplicitato dal luogo dedicato al «divin piacere» causato dalle prove, dalla congiunzione di conoscere geometrico e fare narrativo e retorico, condizione per una conoscenza certa del mondo storico in quanto fatto dagli uomini.

La necessità di un'integrazione tra metodo geometrico e procedimenti retorici era stata affermata dal filosofo sin dalla sua prima opera pubblicata a stampa: l'orazione inaugurale *De nostri temporis studiorum ratione*, pronunciata nel 1708 e pubblicata l'anno successivo. Il contesto istituzionale – l'inaugurazione dell'anno accademico nell'università degli studi – ed argomentativo – la fondamentale tematica del metodo – in

¹³⁹ Ad esempio, si veda M.T. Cicero, *Orator*, edidit P. Reis, Stuttgart, in aedibus B.C. Teubneri, 1963, p. 23; tr. fr. *L'orateur. Du meilleur genre d'orateurs*, texte établi par A. Yon, Paris, Les Belles Lettres, 1964, 21, 69-70. Sul fatto che il teorico antico della retorica cui Vico fa maggiormente riferimento sia Cicerone e non Aristotele, si veda: G.A. Gualtieri, *op. cit.*, p. 26. Tuttavia, Gualtieri sottolinea anche come Aristotele costituisca la fonte della teoria vichiana della frase sentenziosa o massima (*ivi*, pp. 33-34).

¹⁴⁰ G. Vico, *Institutiones Oratoriae*, cit., p. 15.

¹⁴¹ SN44, p. 87 [§ 331].

¹⁴² Cfr. le osservazioni presenti in M. Fubini, *op. cit.*, pp. 83-84, e *passim*.

cui tale questione viene affrontata non sono irrilevanti: piuttosto, mostrano come per procedere correttamente nell'apprendimento della sapienza, non disgiunta dall'esercizio della prudenza sul versante pratico, sia necessario integrare la sottigliezza critico-geometrica e l'acutezza topico-retorica, trattando questo tema alla luce delle preoccupazioni pedagogiche sempre vive nella scrittura di Vico. Evocate rispettivamente attraverso il riferimento ad Arnauld e a Cicerone, la critica e la topica si vedono riconosciute, nel testo vichiano, funzioni diverse ma parimenti importanti, in quanto la prima rende veritieri, la seconda eloquenti¹⁴³.

Il discorso vero deve dunque essere anche convincente. Come è stato sottolineato da Cesare Vasoli, «lo stesso discorso della scienza ha pur sempre una dimensione umana, è fatto da uomini per altri uomini, deve essere anch'esso persuasivo oltre che assolutamente certo»¹⁴⁴. Ciò significa che geometria e retorica si alimentano, o sarebbe auspicabile giungessero ad alimentarsi, reciprocamente¹⁴⁵. Da un lato, infatti, è certo vero che mentre la dimostrazione si rivolge alla ragione, per la quale è valida la prova della verità di un'argomentazione, l'eloquenza si rivolge invece alla volontà, dimodoché persuadere significa piegare il volere dell'ascoltatore nella direzione desiderata¹⁴⁶. Esse

¹⁴³ G. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione*, cit., pp. 87-215, qui p. 109. Nel commento alla più recente edizione critica del testo, si sottolinea come in verità Arnauld sia un avversario «di comodo», poiché sono assenti nelle sue opere vere e proprie sconfessioni della topica (G. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione* (1709), a cura di G. Polara e N. Rozza, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2022, pp. 37-39). Dal canto nostro, riteniamo che il riferimento vichiano ad uno degli autori della *Logica* di Port-Royal sia dovuto non tanto ad una calcolata polemica, quanto al fatto che Vico ha saputo ben vedere, in quel testo e nel suo autore, un concentrato delle posizioni critiche verso la retorica, maturate nella Francia post-cartesiana. Su questo tema, cfr. V. Kapp, *L'apogée de l'atticisme français ou l'éloquence qui se moque de la rhétorique*, dans *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne, 1450-1950*, cit., pp. 707-786. Sui riferimenti di Vico ad Arnauld nell'orazione inaugurale del 1708 si veda anche: C. Megale, *Vico critico di Arnauld nel De Ratione*, in Ead., *Ricerche vichiane*, cit., pp. 33-47. Nel suo intervento, Megale sottolinea come Vico si sia presumibilmente avvicinato con occhio favorevole alla *Logique* di Arnauld e Nicole, che propongono la logica come uno strumento per perfezionare la ragione ed esercitarsi nell'*art de penser*, per finire, tuttavia, con il criticarne gli esiti.

¹⁴⁴ C. Vasoli, *Topica, retorica e argomentazione nella «prima filosofia» del Vico*, «Revue Internationale de Philosophie», vol. 33, 1979, n. 127-128, pp. 188-201, qui p. 192.

¹⁴⁵ Il legame tra la geometria e l'*inventio* è espresso dalla formula «sintesi geometrica» (SN25, p. 1002 [§ 42]). Bisogna infatti ricordare come Vico squalifichi sì il possibile contributo inventivo della geometria analitica, ma riconosce anche l'esistenza di una geometria compatibile con l'ingegno. Da qui deriva l'idea che i progressi della meccanica possano essere avvenuti tramite «geometriae vi et [...] ingeniorum felicitate» (G. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione*, cit., p. 123). La stessa geometria analitica non è però insuperabilmente opposta alla geometria sintetica, perché anche la prima è derivata da una «divina forza occulta dell'ingegno» (Id., *Vici Vindiciae*, cit., qui p. 61). In controtendenza rispetto al gusto filosofico del XVIII secolo, la predilezione di Vico per la geometria sintetica ed euclidea su quella analitica e cartesiana è dovuta al fatto che solo la prima implica una nozione di *facere* in grado sostenere tanto l'attività scientifico-matematica quanto l'applicazione del *verum ipsum factum* alla conoscenza storica (si veda D. Lachterman, *Vico, Doria e la geometria sintetica*, «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», vol. 10, 1980, pp. 10-35).

¹⁴⁶ G. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione*, cit., p. 137; Id., *Institutiones Oratoriae*, cit., p. 13.

agiscono dunque su facoltà differenti. D'altra parte, tuttavia, i progressi acquisiti sul cammino dell'una possono giovare all'altra, come Vico afferma in riferimento alle invenzioni della meccanica. Ciò che ha a che fare con la scoperta di cose nuove infatti è legato al solo ingegno, ma ne risulta poi il campo su cui la geometria può applicarsi con gli straordinari successi che il Seicento ha regalato¹⁴⁷. Uno sbilanciamento verso l'affinamento della facoltà critica porterebbe ad uno studio rivolto esclusivamente al vero, e non anche alla natura umana resa «obliqua et incerta»¹⁴⁸ dalla libertà dell'arbitrio, e cui mal si adatterebbe una legge rigida come quelle geometriche.

Il rischio di un tale disequilibrato procedere sarebbe quello di dedicarsi esclusivamente alle scienze naturali trascurando lo studio della morale¹⁴⁹, e che agli occhi di Vico rappresenta un errore corrente nell'istruzione impartita conformemente ai principi cartesiani. Se si considera l'ammirazione con cui Vico si riferisce a Pascal nell'elogio, contenuto nell'autobiografia, di coloro che hanno tentato di elaborare una morale sistematica basata sugli apporti della filosofia di Descartes, si può ipotizzare che l'opera del portorealista potesse effettivamente rappresentare agli occhi dell'autore della *Scienza Nuova* il ben riuscito esito dell'intreccio tra critica di stampo cartesiano e ricorso alla topica indispensabile in materia morale. Peraltro, questa ipotesi è confermata dal fatto che Vico appare ben consapevole della distanza che intercorre tra la *Logique* e la filosofia pascaliana. Si è già ricordato come la *Logica* sia debitrice di diversi spunti alle carte pascaliane ma, soprattutto in quanto concerne il rapporto tra dimostrare e persuadere, le posizioni di Arnauld e Nicole sono in effetti molto più vicine al generale discredito che circonda la retorica nel Seicento francese, di quanto non lo sia Pascal. Se il pensiero di quest'ultimo è stato elaborato, secondo Vico, su una base costituita dalla metafisica cartesiana, allora non costituisce lo specchio della logica elaborata a Port-Royal, nella misura in cui «dalla sua <di Descartes> metafisica <non> esce una logica propria, perché Arnaldo lavora la sua sulla pianta di quella di Aristotile»¹⁵⁰. In questo

¹⁴⁷ Id., *De nostri temporis studiorum ratione*, cit., p. 125.

¹⁴⁸ *Ivi*, p. 133.

¹⁴⁹ *Ivi*, p. 131.

¹⁵⁰ G. Vico, *Vita di Giambattista Vico scritta da sé medesimo*, cit., p. 22. Questa interpretazione denota un certo approfondimento della *Logica* di Port-Royal da parte di Vico, poiché la maggior parte dei suoi lettori non vi hanno colto che il debito verso autori moderni. Risulta invece necessario riconoscere «i punti essenziali di essa <della tradizione in cui si collocano la *Grammatica* e la *Logica portorealiste*> non soltanto in Cartesio e Pascal, ma anche in Agostino e in Aristotele, e soprattutto nelle complesse ricerche di grammatica e dialettica scolastiche» (R. Simone, *Introduzione*, in A. Arnauld, P. Nicole, *Grammatica e logica di Port-Royal* (1660-1662), a cura di R. Simone, Roma, Ubaldini, 1969, pp. VII-XLVI, qui p. XXXV).

modo, Pascal può davvero rappresentare agli occhi di Vico l'esito pregevole dell'applicazione di un metodo di ispirazione cartesiana e geometrica ad una materia di pertinenza della topica come la sfera morale. D'altra parte, Vico cita ed elogia Pascal in riferimento alla possibilità di elaborare una morale su base dimostrativa, ovvero in merito ad una questione problematica agli occhi dello stesso portorealista, che si interroga sul giusto rapporto tra volontà e ragione su cui persuasione e dimostrazione rispettivamente si esercitano.

Ad ulteriore conferma del fatto che le critiche rivolte da Vico a certi risvolti del cartesianismo non arrivano mai a lambire il lavoro di Pascal, che anzi sembra ergersi sempre al di là di tali obiezioni quasi orientandole come isolato traguardo speculativo, ricordiamo nuovamente le parole del filosofo napoletano sulla lingua francese. Vico denuncia la prevalenza, in essa, di termini astratti, adatti a saggi di sottigliezza ma non di acutezza. I francesi sarebbero contraddistinti da menti «sottilissime»¹⁵¹ e da altrettanto sottili concetti, espressi attraverso il ricorso ai sostantivi astratti predominanti nel loro idioma¹⁵², e implicitamente contrapposti da Vico al retorico «attrarre l'ascoltatore con immagini corporee»¹⁵³. Tale critica non risulta applicabile al caso di Pascal, la cui scrittura è attraversata dal frequente ricorso a immagini concrete¹⁵⁴, utilizzate per rendere il proprio discorso più chiaro ma anche per «raggiungere la sensibilità del lettore attraverso il medio dell'immaginazione»¹⁵⁵.

Inoltre, se si considera che Vico differenzia sottigliezza e acutezza attraverso un paragone geometrico tramite il quale l'acutezza del discorso è rappresentata graficamente tramite il riferimento a quella degli angoli, diventa possibile rimarcare

¹⁵¹ G. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione*, cit., p. 141.

¹⁵² *Ibidem*: «subtilissimae eorum mentes non compositione, sed tenuitate cogitationum excellent».

¹⁵³ *Ivi*, p. 137.

¹⁵⁴ M. Le Guern, *L'image dans l'œuvre de Pascal*, Paris, Armand Colin, 1969. Le Guern fa riferimento al «sens du concret que nous rencontrons partout chez Pascal» (*ivi*, p. 135). La volontà di Pascal di evitare di cadere nell'astrazione costituisce infatti uno dei motivi principali che spiegano l'insistito uso delle immagini nei frammenti apologetici del portorealista. Le Guern confronta diverse redazioni dei frammenti per sottolineare come, in primo luogo, spesso l'uso di un termine astratto venga sostituito da una perifrasi dotata di un referente concreto e, secondariamente, «le détail concret» di riferimento sia «irremplaçable», e rimanga quindi costante anche in frammenti che, come testimoniato dagli autografi pascaliani, hanno subito molteplici rimaneggiamenti (*ivi*, pp. 224-230).

¹⁵⁵ *Ivi*, p. 3 (traduzione nostra). In larga parte, queste immagini – secondo la scansione di Le Guern, non solo metafore, ma anche metonimie, esempi, allegorie – sono riprese dalla Bibbia e dagli *Essais* di Michel de Montaigne, ma rispetto alle sue fonti il portorealista mantiene un margine di autonomia e originalità che arricchisce riferimenti usuali con significati nuovi.

l'affinità tra queste parole vichiane e la concezione pascaliana dell'*esprit de finesse*¹⁵⁶, nel ruolo da esso ricoperto rispetto all'*esprit de géométrie*¹⁵⁷. In quanto capace di tenere insieme un gran novero di principi, la *finesse* è, al contrario, proprio in quanto *esprit*, in grado di sanare il difetto che Vico imputa allo «*Spiritum*»¹⁵⁸ francese, ovvero la sua scarsa capacità sintetica, che lederebbe lo stesso argomentare filosofico nella misura in cui è «propria dei filosofi» la facoltà che «fa scorgere analogie tra cose di gran lunga disparate e differenti»¹⁵⁹. Si può immaginare, dunque, che nel criticare la nozione francese di *esprit* Vico avesse in mente la distinzione pascaliana tra *esprit de finesse* ed *esprit de géométrie*¹⁶⁰. Occorre tuttavia sottolineare che, se vi è un tale riferimento, esso non consiste nel tentativo di ingaggiare una polemica contro la nozione pascaliana di *esprit*: al contrario, non si avrebbe che un ribadire l'insufficienza, già rimarcata da Pascal, derivante da un'ipertrofia del procedere geometrico a scapito della *finesse*.

Pascal e Vico si sono dunque fatti promotori di un metodo di ricerca che riconosce le differenze tra i procedimenti dimostrativi e quelli persuasivi, nonché tra le diverse facoltà dell'animo su cui essi rispettivamente si esercitano. Sotto questo rispetto, gli autori presi in esame fanno mostra di condividere le premesse che guidano la riformulazione cartesiana del cammino del sapere, che aveva stabilito uno iato tra

¹⁵⁶ Laf., 512. Dedicato alla distinzione tra *esprit de géométrie* ed *esprit de finesse*, questo frammento fu reso pubblico sin dalla prima edizione delle *Pensées* del 1670. Se, come abbiamo dimostrato nel capitolo precedente, si è effettivamente legittimati a credere che Vico lesse i frammenti di Pascal, egli conosceva anche il passaggio in questione.

¹⁵⁷ Non si può quindi far coincidere il *cœur* con l'*esprit de finesse* e la *raison* con l'*esprit de géométrie*. Se quest'ultimo «est déductif, et possède tous les caractères [...] qui le rendent étranger à l'expérience humaine pratique, sans l'empêcher de fournir un excellent moyen de connaissances. De son côté, l'*esprit de finesse* n'est pas moins déductif, ni moins tributaire de principes commandant le raisonnement» (J. Mesnard, *Figure géométrique et construction philosophique chez Pascal*, «Courriel du Centre International Blaise Pascal», 2011, n. 33, pp. 4-13, qui p. 7).

¹⁵⁸ G. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione*, cit., p. 140.

¹⁵⁹ *Ivi*, p. 117. Cfr. Aristotele, *Poetica*, in Id., *Opere*, a cura di G. Giannantoni, 11 voll., Roma-Bari, Laterza, 1984, vol. 10, pp. 191-271, qui p. 251, 1459a 5-10.

¹⁶⁰ Questa ipotesi è stata presentata ma non sostenuta nel commento contenuto in: G. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione*, a cura di G. Polara e N. Rozza, cit., n. 89 p. 81. Secondo i curatori di questa edizione dell'orazione, la «complessa vicenda editoriale dei manoscritti di Pascal» rende «improbabile una conoscenza diretta da parte di Vico», cui pure farebbe pensare, secondo loro, il riferimento all'*esprit* contenuto nel testo. In realtà, per quanto intricata poiché relativa ad un'opera incompiuta e postuma, nonché in quanto svoltasi in un contesto storico effettivamente problematico per i sodali dell'abbazia di Port-Royal, la storia editoriale dei frammenti pascaliani non costituisce di per sé una prova del loro essere rimasti ignoti a Vico. Al contrario, come riteniamo di aver dimostrato nel capitolo precedente tramite il riferimento a concrete prove storiche, assenti nel commento di Polara e Rozza eccetto che per il generico riferimento a questa travagliata storia editoriale, la presenza di diverse copie delle *Pensées* nella Napoli vichiana, insieme alla fama che il nome di Pascal conobbe grazie alla circolazione dei periodici e all'impresa delle *Provinciali*, permettono di conferire un valore importante alle pur sporadiche citazioni di Pascal da parte di Vico. Peraltro, tali riferimenti di Vico a Pascal non vengono menzionati nel commento a questa edizione del *De ratione*.

persuasione e scienza legato alla svalutazione dei procedimenti retorici in quanto ritenuti inadatti rispetto alla ricerca di una verità indiscutibilmente valida. Invece di giungere a questa conclusione, però, Pascal e Vico individuano un carattere comune tra il procedere dimostrativo e quello persuasivo: la rispettiva insufficienza, nel momento in cui siano oggetto di una considerazione sbilanciata sull'uno a scapito dell'altro. In termini pascaliani, dedicarsi a procedimenti esclusivamente dimostrativi significherebbe rinunciare a quella universalità derivante dall'essere *honnête homme*¹⁶¹, e che trova la sua chiave di volta non nel sapere tutto di una cosa, ma nel sapere un poco di tutto. Non l'essere un matematico, secondo l'esempio proposto da Pascal, ma nemmeno colui che aborre la matematica: piuttosto, comprendere l'uomo anche per quegli aspetti incerti che con il rigore geometrico non hanno niente a che fare. L'*honnête homme* è quindi colui che si sa orientare ad agio non solo nel campo del certo ma anche in quello, più vasto e variopinto, del probabile: «cette universalité est la plus belle»¹⁶² e fornisce la sola regola possibile per poter parlare di ciò che è umano¹⁶³. Ad essere in tal modo circoscritta è dunque una regione che viene percorsa facendo essenzialmente ricorso alle risorse della topica: la conoscenza è comunicata e perseguita facendo riferimento ad una retorica nel novero dei cui strumenti trovano spazio anche i procedimenti geometrici¹⁶⁴.

3. *La geometria come strumento retorico e la retorica al fianco della geometria*

Richiamarsi alla topica retorica per trarne gli strumenti con cui condurre le proprie dimostrazioni significa reperire i propri riferimenti nel campo delle credenze condivise che costituiscono la base per l'argomentazione svolta in forma entimematica, e che ha tanta maggior forza, in quanto al destinatario sembrerà di stare giungendo da sé

¹⁶¹ Laf., 605.

¹⁶² Laf., 195. Su questo punto si veda anche la lettera di Pascal a Fermat del 10 agosto 1660, in B. Pascal, *Opere complete*, cit., pp. 326-327. Pascal scrive al suo corrispondente che sono l'*esprit* e l'*honnêteté*, poi detta «qualité universelle» (Laf., 647), che egli ascrive al suo corrispondente ad attirarlo, non le abilità di questi nello studio della geometria, poiché questo è «il più bel mestiere del mondo, ma alla fine non è che un mestiere [...] (la geometria) è buona per esercitare la nostra mente, ma non per impiegare la nostra forza». Cfr. L. Susini, *op. cit.*, pp. 386-392.

¹⁶³ Laf., 611.

¹⁶⁴ L. Marin, *Réflexions sur la notion de modèle chez Pascal*, cit., pp. 96-97. Più che di struttura propriamente geometrica del discorso pascaliano, si può parlare, secondo Marin, di una paradossale «logica geometrica del convincere [mentre], costruita su di essa, si sviluppa un'arte di piacere (*art d'agréer*), logica non formale dell'individuo» (*ibidem*, traduzione nostra). Più di recente, Pierre Force ha sottolineato l'unità dell'opuscolo *De l'esprit géométrique* affermando che «the purpose of the whole treatise is indeed persuasion, and the method of mathematics is chosen because it is the best way of persuading an interlocutor not only within the field of mathematics itself, but in the entire sphere of intellectual activity» (P. Force, *Pascal and the philosophical method*, in *The Cambridge Companion to Pascal*, cit., pp. 216-234, qui p. 221).

alle conclusioni del discorso. Consistente in un ragionamento in cui non tutte le premesse vengono espresse ma restano in parte implicite poiché note, il sillogismo retorico o entimema viene valorizzato da Pascal e Vico con affermazioni il cui reciproco accordo risalta rispetto alle critiche rivoltegli nella *Logica* di Port-Royal. Poiché questo testo avrebbe costituito per secoli un costante punto di riferimento nello studio della logica, collocandosi in un momento della storia di questa disciplina che vede la fine della «tradizione logico-linguistica [...] arcaica» e il preludio della diffusione delle «idee moderne»¹⁶⁵, la differenza delle teorie di Pascal e Vico rispetto alla logica portorealista permette di apprezzare maggiormente la vicinanza tra le prospettive teoriche dei due filosofi.

3.1. *Teorie dell'argomentazione post-cartesiane*

Nella *Logique*, in verità, la retorica svolge comunque un ruolo, che finisce tuttavia con l'essere, a ben guardare, una negazione del valore euristico della retorica stessa. Da un lato, si può individuare una retorica circoscritta alla prospettiva pedagogica, dove essa si esplica nel favorire la memorizzazione proponendo esempi tratti dalle diverse scienze di cui la logica è strumento. Dall'altro, quella che si può individuare come la retorica che si esprime nella *Logica* è, agli occhi dei suoi stessi autori, una sorta di anti-retorica che, contro la tendenza scorretta al parlare figurato, addita quale unico procedere possibile quello che rifiuta l'eloquenza e qualsivoglia elaborazione stilistica¹⁶⁶.

Arnauld e Nicole sottolineano infatti come i cosiddetti sillogismi retorici, o entimemi, corrispondano ad argomenti corretti sul piano del pensiero, ma carenti su quello dell'espressione. Essi hanno potuto assurgere a forma in cui gli uomini sogliono esprimere abitualmente i propri ragionamenti solo nella misura in cui hanno come caratteristica principale la capacità di lusingare la vanità del destinatario, rimettendo il raggiungimento della conclusione alla sua intelligenza e non alla sola coerenza dell'argomento¹⁶⁷. A differenza di costoro, Pascal elogia la fecondità euristica dell'argomentazione entimematica, nonché il suo valore estetico, come si legge nel frammento che nomina le «*beautés d'omission, de jugement*»¹⁶⁸. Da un lato, infatti, gli

¹⁶⁵ R. Simone, *op.cit.*, p. XXXVI.

¹⁶⁶ L. Marin, *La critique du discours. Sur la Logique de Port-Royal et les Pensées de Pascal*, cit., pp. 306-310.

¹⁶⁷ A. Arnauld, P. Nicole, *La logique ou l'art de penser* (1662), Paris, Gallimard, 1992, pp. 211-212.

¹⁶⁸ Laf. 611.

entimemi convincono perché il piacere estetico che la bella espressione suscita costituisce la forza con cui il discorso persuasivo si impone, esercitando in ciò un effetto più simile ad una tirannia che al governo politico della razionalità, poiché è alle passioni e non all'intelletto che esso si appella¹⁶⁹. Dall'altra parte, la bellezza d'omissione derivante dalla soppressione di una proposizione richiede di coglierla facendo ricorso alle risorse della topica, cui attinge la stessa *morale du jugement*, poiché essa è nutrita da una concrezione di credenze condivise. Esse risultano dunque tanto più capaci di imporsi sul lettore in quanto, nel momento in cui l'entimema le evoca come richiedendogli di esplicitarle, non gli risultano estranee¹⁷⁰, ma toccano direttamente il *sentiment*. Si appellano, ovvero, all'*esprit de finesse*, in quanto esso è una «deduzione comprensiva e flessibile, inscritta in uno spazio aperto e in un tempo più breve, che permette di saltare certe rappe intermedie del ragionamento effettuandole tacitamente»¹⁷¹.

Gli autori della *Logique* non negano il valore estetico degli entimemi, ma vedono la loro capacità di aver presa sul destinatario nel fatto che fanno leva sul suo amor proprio. In questo modo, poiché, come già ricordato, essi costituiscono la forma tipica del parlare comune, si può vedere un legame tra il sillogismo retorico e gli errori che caratterizzano, appunto, il discorso quotidiano. In esso, infatti, hanno parte interessi e passioni che impediscono il fluire corretto della comunicazione e del ragionamento¹⁷². Tuttavia, quel che Arnauld e Nicole non vedono è che, se l'entimema è in grado di esercitare un pieno potere persuasivo in virtù della sua reticenza, ciò non è dovuto solo al fatto che si rivolge all'emotività del destinatario, ma anche al fatto che lo chiama ad un lavoro intellettuale che i più completi *sylogismes philosophiques* non richiedono. Infatti, è in quanto il lettore o ascoltatore è chiamato, più o meno consapevolmente, a completare un'argomentazione esplicitando i suoi passaggi rimasti celati, che questa lo persuade: non solo attirandone e piegandone la volontà, dunque, ma conquistandone l'intelletto. Pascal sottolinea infatti che «ci si persuade (*on se persuade*) meglio di solito con le ragioni che si sono trovate da soli che non con quelle che sono venute in mente agli altri»¹⁷³. Facendo attenzione all'uso

¹⁶⁹ Laf., 584-586.

¹⁷⁰ Laf., 745. Pascal fa riferimento allo stile di Epitteto, Montaigne, nonché a quello con cui egli stesso scrive sotto lo pseudonimo di Salomon de Tultie, come ad una scrittura che penetra nella memoria del lettore e vi si radica in quanto fa riferimento a principi tratti dalla quotidianità, quindi in una certa misura già noti. Sono, secondo quanto è possibile evincere dal frammento Laf., 512, proprio quei principi ambito dell'*esprit de finesse*.

¹⁷¹ J. Mesnard, *Figure géométrique et construction philosophique chez Pascal*, cit., p. 7.

¹⁷² A. Arnauld, P. Nicole, *La logique ou l'art de penser*, cit., pp. 244-258.

¹⁷³ Laf., 737.

dei termini scelti dal portorealista, ci si avvede che il persuadere (*persuader*)¹⁷⁴ implica di per sé il conseguimento di quell'intima adesione della volontà che il convincere (*convaincre*) da solo non consegue, affidandone invece il compito, seguendo le indicazioni dell'opuscolo dedicato all'*Esprit géométrique*, all'*agrément* che deve accompagnare la prova: questo è il piacere che guadagna l'inclinazione del volere, indispensabile premessa all'accordo della ragione.

L'efficacia dell'entimema risulta quindi connessa non solo al fatto che questo propone al lettore degli argomenti e dei principi che gli sono in certo qual modo già noti, depositati in una regione di credenze e associazioni comuni, ma anche in quanto lo porta a superare la passività cui sarebbe abbandonato in un processo conoscitivo a cui fosse chiamato a prendere parte solo indirettamente, come spettatore e non anche come attore.

Il potenziale argomentativo del sillogismo retorico è messo a frutto anche all'interno dell'opera vichiana. L'importanza delle dignità nel progetto espositivo di Vico sta nel fatto che «la forma laconica è il luogo per eccellenza della proiezione cooperativa da parte del destinatario, dell'impegno – e del piacere – della ricezione»¹⁷⁵. Sono, in effetti, il diletto e lo sforzo impliciti nella partecipazione del lettore allo svolgersi del testo che forniscono a Vico gli argomenti con cui avvalorare il procedere entimematico. Il filosofo afferma infatti che «lo stile di discorso sublime predilige un modo di esprimersi che lasci involute molte cose, molte ne lasci interrotte, molte in sospeso, molte ne lasci alla riflessione degli ascoltatori»¹⁷⁶. Nel definire i principi della scrittura mediante massime (*sententiae*), Vico distingue tra l'insegnamento della verità da parte del filosofo, e il «detto acuto» con cui l'oratore

crea qualche cosa di bello lasciato da scoprire allo stesso ascoltatore [...] (che) va alla ricerca della ragione appena accennata del nesso, scopre il tramite, paragona gli estremi, ne

¹⁷⁴ Paradossalmente, l'obiezione di Susini sopra ricordata (cfr. L. Susini, *op. cit.*, pp. 9-13) circa la possibilità di leggere i *Pensieri* alla luce della teoria esplicitata nell'opuscolo ci permette di sottolineare l'importanza della diversa portata del persuadere e del convincere. Come sottolineato da Susini, infatti, sarebbe errato applicare agli oggetti della teologia una teoria del discorso esplicitamente formulata in riferimento alle sole verità propriamente umane. Per questo, non prendiamo in considerazione i casi in cui Pascal fa riferimento al persuadere o al convincere rispetto alle verità di fede. In questi casi, effettivamente, non si possono rimarcare delle differenze notevoli tra l'uso di un termine e dell'altro, ma essi appaiono sinonimi. Al contrario, rispetto al registro puramente umano del discorso – registro che era già oggetto de *L'esprit géométrique* – è possibile individuare differenze: alla persuasione è associata la piena pervasività dell'eloquenza (Laf., 584), mentre il convincere viene chiamato in causa nel contesto della differenziazione tra i tre ordini di carne, volontà e mente, in riferimento alla saggezza e alla superbia derivante dall'erudizione (Laf., 933).

¹⁷⁵ S. Sini, *Figure vichiane. Retorica e topica nella Scienza Nuova*, cit., p. 65.

¹⁷⁶ G. Vico, *Institutiones Oratoriae*, cit., p. 5.

osserva la convenienza e scopre da solo la bellezza inventata dall'oratore. Gli pare così di essere ingegnoso lui stesso e si compiace del detto acuto non tanto come se fosse stato proferito dall'oratore quanto come da se stesso compreso¹⁷⁷.

Che questo modo di procedere non sia disgiunto dalla comunicazione di un sapere dotato di un effettivo valore di verità lo dimostrano le indicazioni per esercitare l'eloquenza fornite da Vico nel *De ratione*, e il loro accordo con il procedere da lui seguito nella stessa *Scienza Nuova*. Nell'orazione, infatti, egli consiglia di enunciare solo le verità secondarie e far risalire da sé il destinatario a quelle da cui esse derivano. Si tratta di un procedimento che dapprima vuole «svegliare le menti» dei destinatari, per poterne poi «commuovere gli animi»¹⁷⁸. Un tale tentativo di guadagnare alle verità un'adesione che non si conquista senza turbamento viene messo in atto da Vico nella sua opera maggiore, ad esempio, nel luogo fondamentale da cui emerge, senza esservi, però, espresso, bensì evocato attraverso le sue conseguenze, il principio gnoseologico vichiano che sancisce la convergenza di fare e conoscere¹⁷⁹, di cui peraltro questo modo di scrivere rappresenta una sorta di applicazione concreta.

3.2. «Dimostrare», «dimostrazione»: uno studio semantico sulla *Scienza Nuova*

Le indicazioni di Pascal e Vico sono concordi dunque nel segnalare la necessità di una circolarità tra emotività e ragione, ponendola al cuore del proprio progetto filosofico e della comunicazione dei suoi esiti. I principi molteplici e radicati nel comune ma spesso non tematizzato sentire sono, agli occhi di Pascal, dapprima intuiti, poi sviluppati discorsivamente e dimostrativamente¹⁸⁰ – sebbene, come si è visto, in forma

¹⁷⁷ *Ivi*, p. 289.

¹⁷⁸ *Id.*, *De nostri temporis studiorum ratione*, cit., pp. 117-119.

¹⁷⁹ SN44, p. 87 [§ 331]. Che in questo luogo dell'opera l'argomentazione sia svolta da Vico in forma entimematica fu notato già da Erich Auerbach in: *Sprachliche Beiträge zur Erklärung der «Scienza Nuova»* (1937); tr. it. *Contributi linguistici all'interpretazione della «Scienza Nuova» di G. B. Vico*, in *Id.*, *S. Francesco Dante Vico e altri saggi di filologia romanza*, cit., pp. 66-75.

¹⁸⁰ Questo perché cuore e ragione sono presenti sempre, anziché essere antitetici e inconciliabili, nella concezione pascaliana della persuasione e della conoscenza di ciò di cui si è persuasi. Nonostante le differenze tra queste due nozioni, *esprit de finesse* ed *esprit de géométrie*, sono comunque forme di *esprit*, forme di comprensione razionale che sviluppano discorsivamente delle verità, in questo modo colte facendo ricorso alle diverse facoltà distinte dall'antropologia pascaliana. In ogni caso, tali distinzioni non tracciano itinerari conoscitivi paralleli e reciprocamente escludentesi, ma rendono conto della complessità del processo attraverso cui si consegue conoscenza, che è pensato però da Pascal come sostanzialmente unitario. Cfr. A. Peratoner, *Pascal*, Roma, Carocci, 2011, pp. 222-230. Che l'*esprit de finesse* mantenga in sé le potenzialità ma anche le debolezze della ragione, senza superarle nella pura intuizione del sentimento, è confermato dal passaggio in cui Pascal scrive che: «la ragione agisce con lentezza e con tante aperture su tanti principi – che bisogna che siano sempre presenti – che in ogni momento si assopisce o si smarrisce,

necessariamente incompleta – realizzando così un secondo movimento senza il quale il vero può sì essere conosciuto ma non persuade, ovvero non si impone¹⁸¹. A loro volta, le pagine vichiane propongono un'argomentazione filosofica che si fa guidare, nel suo strutturarsi, dalle regole della persuasione. Gli esiti del procedimento pascaliano e vichiano si possono leggere dunque come alternativi al *proprium* della geometria che Descartes identifica in

quelle catene di ragionamenti, lunghe, eppure semplice e facili, di cui i geometri si servono per pervenire alle loro più difficili dimostrazioni, [che] mi diedero motive a supporre che nello stesso modo si susseguissero tutte le cose di cui l'uomo può avere conoscenza, e che, ove si faccia attenzione di non accoglierne alcuna per vera quando non lo sia, e si osservi sempre l'ordine necessario per dedurre le une dalle altre, non ce ne fossero di così lontane alle quali non si potesse arrivare, né di così nascoste che non si potessero scoprire¹⁸².

Prendendo una via diversa rispetto a quella additata da Descartes nell'elogiare l'argomentazione strutturata *more geometrico*, il procedere discorsivo della *Scienza Nuova* si dispiega, pur rivendicando l'aspirazione ad un impianto dimostrativo di matrice geometrica, tramite il ricorso a forme di induzione e di deduzione non scientifiche ma, appunto, retoriche. Alla forma di deduzione retorica costituita dall'entimema si affianca la tendenza a procedere induttivamente mediante il ricorso ad un'ostensione che ha la sua matrice nel genere epidittico dell'oratoria. Da questo punto di vista, l'opera maggiore di Vico riprende la concezione già presente nel *De ratione*, secondo cui il punto di partenza di ogni ragionamento è «concreto, figurativo, soprattutto deittico»¹⁸³. Nel loro *Trattato dell'argomentazione*, Perelman e Olbrechts-Tyteca ne concludono che Vico intendesse «aumentare l'intensità dell'adesione ad alcuni valori», piuttosto che non stabilire «una volta per tutte un legame logico fra alcune verità speculative», come accade nelle dimostrazioni di teoremi di geometria¹⁸⁴.

non potendo avere tutti i suoi principi presenti. Il sentimento non agisce così: agisce in un istante ed è sempre pronto ad agire» (Laf., 821).

¹⁸¹ Sulla scorta dell'opuscolo *L'esprit géométrique*, Marin sottolinea l'importanza attribuita da Pascal alla differenza tra certezza e convinzione: «il discorso della scienza – dimostrazione e definizioni – è perfetto, ma subordinato ai termini primitivi e agli assiomi che, per quanto certi, non sono assolutamente convincenti» (L. Marin, *La critique du discours. Sur la Logique de Port-Royal et les Pensées de Pascal*, cit., pp. 264-265, traduzione nostra).

¹⁸² R. Descartes, *Discorso sul metodo*, cit., p. 303.

¹⁸³ S. Sini, *Figure vichiane. Retorica e topica nella Scienza Nuova*, cit., p. 84.

¹⁸⁴ Distinzione presente in: C. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *op. cit.*, p. 55. La coerenza tra i caratteri dell'oratoria epidittica e il progetto filosofico vichiano risalta dalla stessa descrizione dei processi argomentativi impiegati in questo tipo di discorsi: «non temendo la contraddizione, l'oratore trasforma facilmente in valori universali, se non in verità eterne, quanto ha acquistato consistenza grazie

Per approfondire questo aspetto, proponiamo una breve disamina degli usi del sostantivo «dimostrazione» e del verbo «dimostrare» nelle diverse redazioni della *Scienza Nuova*. Si vedrà come il filosofo intenda con questi termini, nella maggior parte dei casi, qualcosa di più simile al mostrare, rinviante quindi alla plasticità del gesto dell'indicare, che non al processo con cui si giunge alla conclusione di un ragionamento il cui valore sia, in senso strettamente scientifico e cartesiano, dimostrativo.

Nella versione dell'opera pubblicata nel 1744, sono sporadiche le occorrenze del termine «dimostrazione». Vico lo impiega per introdurre le «prove filologiche», ovvero quei fatti e quelle usanze, trasmessi dall'antichità, che permettono di confermarne la validità storica o conferire loro adeguato rilievo, nonché di dedurre a partire da essi principi più generali, come il fatto che non vi sia, tra le gentili, una nazione che possa legittimamente vantare un primato cronologico su tutte le altre¹⁸⁵. Nell'uso vichiano, il termine si riferisce sempre alle premesse del ragionamento, e mai a quest'ultimo, cui una tale forma dimostrativa dovrebbe invece essere associata. Il solo caso in cui questo termine sia usato in tal modo è l'espressione, fondamentale quanto paradossale, secondo cui «cotale Scienza dee essere una dimostrazione, per così dire, di fatto istorico della Provvidenza»¹⁸⁶. A ben guardare, tuttavia, anche in questo luogo il riferimento alla dimostrazione si riferisce in verità al reperimento di prove storiche che permettono di accertare il vero filosofico e provvidenziale che Vico indaga, anziché alla catena argomentativa con cui, di prova in prova, si dovrebbe giungere alla conclusione della ricerca. La scienza che egli si propone di elaborare, infatti, sarà la «dimostrazione» dell'attività con cui la provvidenza divina guida le azioni umane proprio in quanto «*Storia degli Ordini, che quella [...] ha dato a questa gran città del Gener'Umano*»¹⁸⁷.

La prima edizione della *Scienza Nuova* presenta un gran numero di luoghi in cui il sostantivo «dimostrazione» potrebbe essere sostituito da un più generico «conferma». Se ne trova un esempio nel riferimento alle «fisiche dimostrazioni»¹⁸⁸, dalla valenza analoga a quella che avrà, nell'ultima edizione dell'opera, la «dimostrazione astronomica, fisico-

all'unanimità sociale. I discorsi epidittici faranno più facilmente appello a un ordine universale, a una natura o a una divinità, considerati garanti di valori incontestati e che si giudicano incontestabili. Nell'epidittica l'oratore si fa educatore» (*ivi*, p. 56).

¹⁸⁵ SN44, p. 30 [§ 32], p. 119 [§ 422], p. 239 [§ 727].

¹⁸⁶ SN44, p. 92 [§ 342].

¹⁸⁷ *Ibidem*. Così anche in SN30, p. 129.

¹⁸⁸ SN25, p. 1036 [§ 100].

filologica»¹⁸⁹. La «dimostrazione» non coincide, infatti, in questo caso, che con la presentazione di prove che avvalorano l'interpretazione vichiana del procedere storico. Vi sono però usi più pregnanti di questo sostantivo da parte di Vico nella *Scienza Nuova* pubblicata nel 1725, che verranno omessi nelle successive edizioni: ne sono un esempio i paralleli espliciti tra il procedere della scienza vichiana e la fisica di impianto matematico¹⁹⁰.

Analogamente, l'uso del verbo «dimostrare» da parte di Vico rivela un'oscillazione tra l'accezione di dedurre scientificamente e quella di far vedere al fine di persuadere; sarà questo secondo utilizzo del termine ad imporsi nel passaggio dalla prima alla terza edizione della *Scienza Nuova*. Nelle sue diverse forme, il verbo in questione è più frequente nella seconda e terza edizione del testo che nella prima¹⁹¹, con un aumento che interessa, peraltro, soprattutto quei casi in cui il «dimostrare» non risulta legato alla deduzione di stampo geometrico, legata all'esecuzione di prove filosofiche, bensì all'esposizione di prove filologiche mediante cui risalire a principi più generali procedendo induttivamente.

I risultati della nostra collazione mostrano che, soprattutto nell'edizione del 1725, Vico inserisce dei luoghi che enfatizzano il legame tra il procedere dimostrativo e il vero filosofico cui mediante tali procedimenti si attinge. Egli nomina dunque le «massime, così dimostrate per ragioni costanti, come praticate co' costumi comuni»¹⁹², nonché le «metafisiche prove [...] <con cui Omero> si dimostri padre e principe di tutti i poeti»¹⁹³, e ricorda come «<tutte le nazioni> furono guidate a sentire l'immortalità dell'anima, il quale comun senso delle nazioni Platone poi dimostrò»¹⁹⁴. Rimandano invece ad un mero mostrare o proporre degli argomenti e delle ipotesi gli usi del verbo «dimostrare» in riferimento al procedere seguito «da' filologi», i quali si richiamano a luoghi che

¹⁸⁹ SN44, p. 239 [§ 727].

¹⁹⁰ SN25, pp. 987-988 [§ 16].

¹⁹¹ G. Vico, *Principj di una Scienza Nuova intorno alla natura delle nazioni. Ristampa anastatica dell'edizione Napoli 1725. Concordanze e indici di frequenza*, a cura di A. Duro, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1981, p. 530; Id., *Principj di Scienza Nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni. Concordanze e indici di frequenza dell'edizione Napoli 1744*, cit., p. 955. Come testimoniato dagli indici di frequenza per queste due edizioni, si passa dalle 95 occorrenze del verbo, nelle sue diverse forme, nell'edizione del 1725, alle 226 nella *Scienza Nuova* del 1744. L'aumento nel numero delle occorrenze del verbo dimostrare nella terza e già nella seconda *Scienza Nuova* (cfr. SN30, pp. 91-120) è legato anche all'introduzione, in esse, delle degnità: basti ricordare la frequenza con cui Vico suole ripetere l'espressione «questa degnità dimostra», con cui spesso si introduce un breve commento all'assioma di cui è di volta in volta questione.

¹⁹² SN25, p. 985 [§ 11].

¹⁹³ SN25, p. 1132 [§ 313].

¹⁹⁴ SN25, p. 1199 [§ 461].

«dimostra⟨no⟩ ad evidenza»¹⁹⁵, così come, nella maggioranza dei casi, gli usi del participio passato del verbo: essi non si riferiscono infatti che a prove o eventi storici più in alto richiamati.

Nella terza ed ultima edizione della *Scienza Nuova* l'uso del verbo dimostrare, anche coniugato al participio, con il significato di «scientificamente provare» non viene del tutto meno: lo si ritrova, per esempio, nell'affermazione secondo cui «*tutte le Storie Gentilesche hanno favolosi i principj*, come l'abbiamo nelle *Degnità* proposto, e nella *Sapienza Poetica* dimostrato»¹⁹⁶. Il che però conferma, appunto, che ciò che è «dimostro nelle *Degnità*»¹⁹⁷ vi viene in realtà solo espresso, mostrato: le degnità sono sì gli assiomi¹⁹⁸ che orientano la ricerca, ma soprattutto in quanto costituiscono le ipotesi euristicamente fertili che le danno vita, animando la scienza vichiana come il sangue il corpo attraverso cui scorre, anziché costituendo le premesse di un ragionamento che raggiunge dimostrativamente le proprie conclusioni. Lo conferma il luogo della sezione dedicata all'introduzione delle degnità in cui Vico, riferendosi ad una di esse, scrive che «ora qui si *suppone*; dentro sarà dimostrata *di fatto*»¹⁹⁹. Questo luogo dell'opera presenta una lieve modifica rispetto a quello corrispondente nella versione pubblicata nel 1730, che recita: «questa degnità *qui si suppone, dentro sarà dimostrata di fatto*»²⁰⁰. Come si vede, nella seconda edizione la deissi temporale espressa mediante «ora» non affianca ancora la deissi spaziale esplicitata con «qui». Si può leggere questo inciso presente nella terza edizione dell'opera come una manifestazione della consapevolezza vichiana di come, a questo livello del suo discorso, la sua argomentazione non possa vantarsi di star procedendo in modo, in senso stretto, dimostrativo. Le degnità non sarebbero, da questo punto di vista, tanto delle dimostrazioni, quanto degli «gnomic enthymemes»²⁰¹: nei termini vichiani, massime che non sono «parti di un entimema», ma «hanno forza di

¹⁹⁵ SN25, p. 998 [§ 36].

¹⁹⁶ SN44, p. 267 [§ 820].

¹⁹⁷ SN44, p. 117 [§ 410].

¹⁹⁸ Sini accenna al fatto che l'uso vichiano della parola «assioma» ha un'estensione più ampia di quella riconosciutagli nella disciplina matematica, in quanto più vicino agli «aforismi» della trattatistica cinquecentesca e della moralistica secentesca (S. Sini, *Figure vichiane. Retorica e topica nella Scienza Nuova*, cit., pp. 67-68).

¹⁹⁹ SN44, p. 64 [§ 157].

²⁰⁰ SN30, p. 96.

²⁰¹ J.R. Goetsch, *op. cit.*, p. 125. Scrive Vasoli che gli elementi e le degnità vichiane sono «ben diverse dai modelli dell'assiomatica geometrica e spesso riconducibili ai tipici "loci" della meditazione storico-politica classica e rinascimentale»: C. Vasoli, *Vico sul "metodo"*, cit., p. 106.

entimema, e perciò sono dette entimematiche»²⁰². Se la nuova scienza che Vico propone potrà vantare, dunque, un procedere realmente analogo a quello della geometria, sarà tramite il ricorso a risorse comunque differenti, che recuperano il potere persuasivo affidato alla presa di una *callida iunctura*, all'eco suscitato nel lettore di immagini condivise, alla richiesta di una partecipazione attiva del destinatario nell'elaborazione del significato che il discorso veicola. In questo modo, lo stesso procedere geometrico modifica la propria valenza, e i richiami ad esso si potrebbero considerare a loro volta come applicazioni di strategie retoriche.

3.3. Ancora sulla dimostrazione come espediente retorico: Pascal

A differenza che in Vico, a causa dei diversi percorsi formativi attraversati dai due autori, nei riferimenti pascaliani ai procedimenti dimostrativi si avverte l'eco del più pregnante uso di tale termine in ambito geometrico e fisico, cui il filosofo di Port-Royal si dedicò precocemente. Nonostante l'importanza, che non intendiamo negare, degli studi scientifici di Pascal precedenti al suo impegno su tematiche di ordine antropologico e teologico, riteniamo che dalla lettura di alcuni frammenti si giunga ad una conclusione affine a quella cui si è pervenuti in riferimento a Vico: la dimostrazione altro non sarebbe, agli occhi dello stesso Pascal, che il grado più alto e soddisfacente dell'operazione del convincere, che richiede però la messa in atto di un procedere persuasivo di cui è incapace la sola geometria.

Dal frammento pascaliano dedicato alla bellezza poetica si giunge, a nostro avviso, ad una tale conclusione, concorde con l'esito del discorso vichiano. Per affermare come la cosiddetta «*beauté poétique*» risulti dall'ignoranza di ciò in cui esattamente consista quel piacere (*agrément*) che è l'oggetto della poesia, Pascal sottolinea come, in linea di principio, si potrebbe parlare anche di «bellezza geometrica», intendendo con ciò quel che soddisfa lo scopo della geometria²⁰³. Scrive quindi Pascal che lo scopo della geometria

²⁰² G. Vico, *Institutiones Oratoriae*, cit., p. 285. *Ibidem*: «Ma i latini chiamano massime, per una qual certa nobiltà, specialmente quelle ricche di moltissimo ingegno, quelle che, per la loro nobiltà, sono dette in italiano "concetti"».

²⁰³ Nell'originale, Pascal scrive: «on sait bien quel est l'objet de la géométrie et qu'il consiste en preuve» (Laf., 586). Balmas traduce letteralmente: «si sa bene qual è l'oggetto della geometria e che esso consiste in prove» (B. Pascal, *Frammenti*, cit., p. 621), mentre Romeo trasforma il generico «objet» in un più definito «scopo» (B. Pascal, *Pensieri*, in Id., *Opere complete*, a cura di M.V. Romeo, cit., p. 2535). Sebbene, nella maggior parte dei casi, gli intenti di Pascal rischiano di essere traditi da una traduzione meno che letterale, in questo caso riteniamo che la resa in italiano a cura di Romeo possa essere ammessa. Essa è in accordo con il seguito del frammento – l'indicazione della guarigione come oggetto della medicina non significa altro

è la prova (*preuve*). È significativo che qui il filosofo non utilizzi il termine «*démonstration*», che è invece quello di cui di preferenza egli si serve negli scritti dedicati a geometria e aritmetica²⁰⁴, nonché nelle lettere, firmate con il nome di Amos Dettonville, sulla cicloide²⁰⁵: nel caso delle opere scientifiche, infatti, la dimostrazione non può essere fine, ma necessariamente mezzo, o meglio via attraverso cui condurre ordinatamente il proprio ragionamento. Affermare, invece, che il fine della geometria è la prova, significa dire che l'obiettivo precipuo di un discorso che ha nella geometria il proprio modello non è concludere una verità mediante una serie di deduzioni, ma convincere. Il ragionamento strutturato su base geometrica ha per fine la prova, ovvero è esso stesso uno strumento per spingere ad accettare il contenuto che tramite esso si propone. La geometria è, quindi, un mezzo nelle mani della persuasione: anche solo nel concepire l'idea di una prova da produrre l'immaginazione gioca un ruolo importante, facendo sì che si trovi «oscura la cosa che si vuol provare e chiara quella che si adopera per la prova»²⁰⁶. D'altra parte, non potrebbe essere altrimenti se «tutto il nostro ragionamento si riduce a cedere al sentimento»²⁰⁷. Pascal tiene ben conto di ciò nella stessa stesura dei suoi scritti: anche nel suo caso, come poi sarà quello di Vico, la retorica, come teoria e come pratica di scrittura, è legata ad una precisa antropologia²⁰⁸. Per questo si ritrova nelle sue pagine, come nelle vichiane, quel particolare stile derivante dalla «singolare fusione di logica, retorica e passione»²⁰⁹.

se non che essa è lo scopo di quella scienza – nonché ha il pregio di enfatizzare quello che è, a nostro avviso, un nodo problematico rispetto al rapporto tra scienza e suo metodo nella concezione pascaliana.

²⁰⁴ B. Pascal, *Scritti di geometria e di aritmetica*, in *Id., Opere complete*, cit., pp. 233-546.

²⁰⁵ *Id.*, *Scritti sulla cicloide*, *ivi*, pp. 1839-2202.

²⁰⁶ Laf., 527.

²⁰⁷ Laf., 530. Cfr. Laf., 821: «Lo strumento mediante il quale si produce la persuasione non è la sola dimostrazione». Ci sembra significativo evidenziare come la posizione di Pascal rispetto al rapporto tra dimostrazione e argomentazione sia infatti spesso richiamata in: C. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *op. cit.*, p. 5, p. 51 e *passim*.

²⁰⁸ «Vico [...] si era valso della retorica a fini antropologici»: A. Battistini, E. Raimondi, *op. cit.*, p. 316. Dal canto suo, la retorica di Pascal cerca soprattutto di porre un argine ai rischi, tanto per i processi conoscitivi implicati nello studio della fisica e della matematica quanto per l'adesione alle verità di fede, che possono provenire dall'interiorità dell'uomo strutturata quale lui la concepisce (H. Michon, *Réflexions sur le statut de la rhétorique dans l'apologétique pascalienne*, «XVII^e siècle», t. 219, 2003, n. 2, pp. 271-285).

²⁰⁹ E. Auerbach, *Über Pascals politische Theorie* (1951); tr. it. *Sulla teoria politica di Pascal*, in *Id.*, *La corte e la città. Saggi sulla storia della cultura francese*, Roma, Carocci, 2007, pp. 81-106, qui p. 82. Acuto interprete del pensiero e dello stile di Vico, Auerbach aveva letto nella *Scienza Nuova* l'espressione di una «passione, che urge nello spirito vichiano» e che si impone «in luogo della concatenazione logica», scalzandola (*Id.*, *Contributi linguistici all'interpretazione della «Scienza Nuova» di G. B. Vico*, cit., p. 67). In realtà, la sua lettura del metodo di Vico, secondo la quale i riferimenti vichiani alla geometria non sarebbero che frutto di una sorta di errore prospettico derivante dalla pervasività del cartesianismo nell'ambiente culturale che ha assistito alla genesi della *Scienza Nuova*, risulta insoddisfacente. Se Auerbach non fosse stato teso a mostrare come Vico sviluppi la propria filosofia in opposizione speculare a Descartes (cfr. *Id.*, *Vorrede des Übersetzers* (1924); tr. it. *Introduzione alla «Scienza Nuova»*, in *Id.*, *Romanticismo e realismo e altri saggi su*

La coerenza tra la posizione di Pascal e quella di Vico in materia risalta ulteriormente al confronto con la *Logique*. Nonostante la grande diffusione di questo testo, infatti, la pratica di scrittura vichiana, con l'intreccio di retorica e geometria che la caratterizza, appare molto più vicina alle teorie di Pascal, che non al loro ripensamento nel testo di Arnauld e Nicole. Pur nel riprendere, infatti, alcune tematiche e scelte argomentative sviluppate nelle *Pensées* e nell'opuscolo *L'esprit géométrique*, gli autori della *Logique* hanno rifiutato la posizione di Pascal rispetto al rapporto tra dimostrare, convincere e persuadere. Nell'introduzione alla quarta parte del testo, dedicata al metodo di condurre il proprio ragionamento, i due portorealisti scrivono che «la démonstration [...] ne consiste pas d'ordinaire en un seul argument, mais dans une suite de plusieurs raisonnements, par lesquels on prouve invinciblement quelque vérité»²¹⁰, aggiungendo che per dimostrare è sufficiente conoscere le regole dei sillogismi e lasciarsi guidare da esse, così da procedere dalle nozioni chiare ed evidenti fino a quelle più nascoste. Concludono quindi che «la démonstration a pour fin la science»²¹¹. L'insegnamento di Pascal da un lato e della *Logica* di Port-Royal dall'altro si condensa dunque attorno a due stili di pensiero essenzialmente diversi, di cui il primo legge il procedere dimostrativo alla luce del più ampio orizzonte della persuasione e del convincere che conduce ad essa, mentre il secondo, focalizzandosi esclusivamente sull'aspirazione all'evidenza propria del conoscere scientifico, calibra su di essa la validità dei processi argomentativi.

Secondo l'interpretazione elaborata da Louis Marin del rapporto tra la *Logica* portorealista e le *Pensées*, questi testi finiscono con il proporre trattazioni dispiegantesi sul medesimo tracciato, ma che si svolgono a partire da premesse diverse. In particolare, Pascal non aderisce a una concezione del rapporto tra cose e segni linguistici che veda i secondi come rappresentazione delle prime. Ciò gli permette di integrare nell'analisi del linguaggio scientifico una teoria della retorica e delle figure di stile che rimane il necessario punto cieco della *Logique*²¹². Lo iato che resta tra contenuto di pensiero e sua

Dante, Vico e l'Illuminismo, a cura di C. Rivoletti e R. Castellana, Pisa, Edizioni della Normale Superiore di Pisa, 2010, pp. 93-114, qui p. 100) rispetto al quale in verità l'atteggiamento del filosofo napoletano è più complesso e ambivalente, avrebbe potuto adoperare, per chiosare sul suo stile, la medesima espressione da lui riferita a Pascal, nell'unico scritto che il filologo ha dedicato al pensatore francese. Su questo punto si veda anche: D. Descotes, *Le problème de l'ordre chez Pascal*, «Studi Francesi», vol. 48, 2004, n. 2, pp. 281-300. Descotes analizza l'ordine delle argomentazioni pascaliane negli scritti scientifici e nelle *Pensées*, arrivando a sottolineare come il procedere geometrico non venga abbandonato da Pascal, ma appunto non sia nemmeno sufficiente a spiegarne il metodo, risultando parte di una più ampia strategia persuasiva.

²¹⁰ A. Arnauld, P. Nicole, *La logique ou l'art de penser*, cit., p. 273.

²¹¹ *Ibidem*.

²¹² L. Marin, *La critique du discours. Sur la Logique de Port-Royal et les Pensées de Pascal*, cit., pp. 268-269.

espressione scritta viene individuato infatti da Pascal come il luogo su cui si esercita la padronanza del proprio stile²¹³: il buon scrivere è, infatti, quello in cui, come sopra accennato in riferimento agli entimemi, non tutto viene esplicitato, ma la portata del messaggio viene manifestata grazie allo spessore semantico garantito dalla raffinatezza nell'elaborazione del medio linguistico. Rispetto al rifiuto della retorica promosso dalla *Logique* sulla base di una concezione rappresentazionalista del rapporto tra parole e cose, la scrittura di Pascal rappresenta un caso di prosa in cui prevale, sulle altre funzioni del discorso, la funzione poetica, che «mette in risalto l'evidenza dei segni, approfondisce la dicotomia fondamentale dei segni e degli oggetti»²¹⁴. Come indicato da Roman Jakobson in un suo saggio sui rapporti tra linguistica e critica letteraria, la preponderanza della poetica sulle altre funzioni del linguaggio richiede di ripensare tutti gli elementi del discorso tentando di dipanare l'ambiguità che «è un carattere intrinseco inalienabile di ogni messaggio concentrato su se stesso»²¹⁵. Un discorso di questo tipo, dunque, nell'espressione il proprio contenuto teoretico stimola una riflessione sulla teoria del discorso che lo esprime, ribadendo la centralità del legame tra l'uno e l'altro.

Risulta quindi necessario tenere conto di come, per Pascal, non siano i significati di per sé a conferire alle parole la loro valenza nel discorso. Tuttalpiù è vero l'opposto, e le parole medesime ricevono il loro senso dal modo in cui le si assembla tra loro²¹⁶. Vi è dunque una componente del messaggio, grazie a cui questo guadagna il suo senso proprio, la quale consiste nell'utilizzo di immagini e figure retoriche che invece la *Logique*,

²¹³ Espressione che adoperiamo sulla scorta della *Vita di Blaise Pascal* opera della sorella Gilberte Périer, con cui questa si riferisce alle finissime capacità espressive del fratello, in un passo del suo scritto che ci sembra presenti vari echi dei frammenti dedicati da Pascal allo stile e alla scrittura (in B. Pascal, *Frammenti*, cit., pp. 1051-1097, qui p. 1068).

²¹⁴ R. Jakobson, *Closing Statements: Linguistics and Poetics* (1960); tr. it. *Linguistica e poetica*, cit., pp. 181-218, qui p. 190.

²¹⁵ *Ivi*, p. 209.

²¹⁶ Laf., 784: «Le parole ordinate diversamente danno un significato diverso. E i significati ordinati diversamente producono effetti diversi». Cfr. Laf. 789: «uno stesso senso cambia secondo le parole che lo esprimono. I sensi ricevono dalle parole la loro dignità, anziché darla loro». A queste affermazioni pascaliane si rifà anche Pierre Force, che nel sostenere che l'interpretazione scritturale messa in atto da Pascal si propone come forma di esegesi valida per qualsiasi testo letterario, ne individua il punto focale nell'idea che ogni elemento vada giudicato da una prospettiva funzionale, ovvero in base al suo ruolo nel complesso proposizionale di cui fa parte (P. Force, *Le problème herméneutique chez Pascal*, cit., pp. 256-263). Le affermazioni di Pascal possono, inoltre, essere confrontate con quelle di Weinrich sugli effetti della determinazione contestuale sulla contraddizione implicita in ogni metafora: «una metafora che sia audace per sua struttura interna può, da un lato, essere privata della sua audacia da un particolare contesto [...], d'altro canto, una metafora, di per sé non necessariamente audace, può diventarla per la sua particolare posizione nel contesto o nella tradizione letteraria»: H. Weinrich, *Semantik der kühnen Metaphoren* (1963); tr. it. *Semantica delle metafore audaci*, in Id., *Metafora e menzogna: la serenità dell'arte*, cit., pp. 55-83, qui p. 76.

sviluppando questa teoria a partire dalla speculazione cartesiana, cerca di escludere dal parlare tanto ordinario quanto scientifico.

4. *Analisi di alcuni aspetti stilistici delle opere di Vico e Pascal*

L'intento di questo paragrafo è evidenziare alcune affinità stilistiche tra la scrittura di Vico e quella di Pascal. Si tratta, più precisamente, di mostrare che certe immagini – nelle loro diverse declinazioni di esempio, metafora, paragone – possono essere state recepite dalla scrittura vichiana proprio attraverso la mediazione costituita dalla lettura di Pascal. Questo tipo di affinità mostra che Pascal e Vico pensano il proprio lavoro speculativo allo stesso modo, condividendo ovvero una certa postura conoscitiva e un certo atteggiamento di fronte al problema della conoscenza. Sarà in questo modo giustificata l'attenzione che, nel prossimo capitolo di questo studio, sarà dedicata alle loro rispettive epistemologie.

L'importanza accordata alla deduzione e all'induzione retoriche conduce, come si è visto, al riconoscimento del valore delle immagini nello svolgimento del discorso filosofico. La forza euristica di una figura retorica come la metafora viene infatti riconosciuta da Vico proprio sulla base del fatto che un detto è tanto più acuto quanto più è breve: condensando in un'unica espressione il campo semantico da cui l'immagine è tratta e quello su cui essa si applica, la metafora risulta, in sommo grado, esteticamente gradevole nonché intellettivamente feconda²¹⁷. In verità, «la maniera di scoprire il vero e il bello è una sola sia nel simbolo sia nel paradosso»²¹⁸, in quanto differiscono per grado e non per natura, presentando unite cose comunemente tra loro slegate²¹⁹. Nella *Scienza Nuova*, infatti, il valore euristico delle immagini è associato anche ad usi diversi da quelli propriamente metaforici, comprendenti anche l'esempio e il paragone, così come accade, secondo l'analisi di Michel Le Guern, nella scrittura di Pascal. Nonostante il fatto che il riferimento ad immagini concrete si allarghi a comprendere diversi usi, un'analisi congiunta di essi è resa possibile dal fatto che «esiste una continuità tra queste tre forme dell'immagine: nei tre casi, si ha l'avvicinamento di due realtà»²²⁰, seppure realizzato secondo modalità strutturalmente differenti. In ogni caso, le figure contribuiscono allo

²¹⁷ G. Vico, *Institutiones Oratoriae*, cit., p. 295.

²¹⁸ *Ibidem*.

²¹⁹ *Ivi*, p. 297.

²²⁰ M. Le Guern, *L'image dans l'œuvre de Pascal*, cit., p. 197 (traduzione nostra).

spessore semantico del testo richiamando il lettore alla necessità di un'esegesi mai conclusa²²¹, che deve applicarsi tanto ai concetti di cui l'opera è portatrice quanto al suo metodo. L'utilizzo di una medesima immagine da parte di Pascal e Vico, il conferimento di uno speciale rilievo ai medesimi aspetti di essa, ci sembra sottintendano, infatti, una consonanza in primo luogo metodologica. Questa pratica di scrittura richiama l'attenzione, infatti, non solo sul contenuto che tramite essa si esprime, ma sullo stesso rapporto tra retorica e riflessione filosofica, quindi sullo statuto delle figure di pensiero.

L'uso delle immagini nei testi degli autori in questione corrisponde ad una scelta stilistica cui è sottesa una riflessione sul linguaggio non disgiunta da considerazioni di ordine antropologico. L'utilizzo dei tropi nella scrittura filosofica segnala infatti come questa realizzi i propri scopi rivolgendosi non al solo intelletto, ma esercitando un'opera di persuasione sulla volontà del destinatario. Le immagini sarebbero infatti escluse, a rigore, da un procedere come quello delle scienze naturali, perché la razionalità vi trova il terreno a sé più consono. In un ambito, invece, come quello filosofico o quello teologico, esse si rivelano fruttuose in quanto, soprattutto sotto forma di metafore, permettono di nominare quelle realtà per le quali la lingua non possiede un termine proprio²²², dando un nome a una realtà «che oltrepassa la geometria (e) ci supera»²²³. Le metafore realizzano quindi la loro funzione euristica, nell'apertura di un nuovo spazio in cui l'attività conoscitiva possa esercitarsi e all'interno del quale costituiscono un fondamentale mezzo di orientamento: il lettore può, per così dire, affidarsi ad esse, che gli consentono di entrare in contatto con l'ignoto mediante un procedere di matrice non esclusivamente razionale, ma si fonda piuttosto sull'immaginazione e sul suo effetto sul volere.

Le immagini non hanno solo una funzione persuasiva, cui assolvono come strumenti per l'espressione di un sentimento condiviso dallo stesso autore, ma sono infatti veicoli adatti a trasmettere conoscenze o a precisare la fisionomia di teorie già presentate. Le

²²¹ «La metafora genera un'interpretazione ancora da interpretare» (G. Bottioli, *Retorica. L'intelligenza figurale nell'arte e nella filosofia*, Torino, Bollati Boringhieri, 1993, p. 32, il corsivo è dell'Autore). Le figure retoriche nei testi letterari e filosofici hanno un'importanza che travalica la dimensione ornamentale per divenire centrale nella definizione del testo stesso, ma soprattutto nel modo del rendere impossibile l'univocità di tale definizione: «una figura intesa come strategia testuale [...] al pari di un quadro, non è parafrasabile in una somma di proposizioni; la sua densità semantica, che non è meramente addizionale, deve venir integrata con strumenti discorsivi, transfrastici: e il primo di questi è il concetto di isotopia [...] una *tecnica di analisi* del significato [...] (fondata nel) rifiuto dell'unicità del senso» (*ivi*, pp. 138-139, il corsivo è dell'Autore).

²²² M. Le Guern, *Sémantique de la métaphore et de la métonymie*, Paris, Larousse, 1973, pp. 70-75.

²²³ B. Pascal, *L'intelligenza geometrica*, cit., p. 1593.

Guern evidenzia, rispetto alla scrittura di Pascal, la «nitidezza del procedimento che fa della metafora una sorta di proiezione di una realtà spirituale o intellettuale nell'ordine dei corpi»²²⁴. Da questo punto di vista, un tale procedere risulta indispensabile se si considera il peso riconosciuto da Pascal alla fantasia e all'immaginazione nei processi necessari affinché una conclusione, oltre che vera, risulti propriamente convincente, ovvero abbia effettiva presa sul destinatario²²⁵. Allo stesso modo, in quanto scrive nell'epoca della compiuta razionalità, Vico tenta di accedere alla forza immaginativa dei primi uomini ancora giganti mediante le risorse della retorica, nel tentativo di rendere conto di una «corpulentissima fantasia»²²⁶ mediante un parlare per immagini corporee²²⁷. Il tentativo vichiano di riallacciarsi all'immaginazione antica non immaginando a propria volta ciò che i primi uomini, poeti, creavano, ma riflettendovi «a gran pena»²²⁸ sulla base di principi scientifici, ricrea il brulichio metafisico del mondo antico attraverso le risorse poetiche del linguaggio, pur nella consapevolezza del fatto che i tropi sono ormai caratteristici di un parlare divenuto improprio. Procediamo quindi passando in rassegna alcune figure che trovano spazio nelle opere di Pascal e in quelle di Vico, per mostrare come attraverso di esse si comunichino aspetti essenziali delle rispettive posizioni filosofiche, nonché degli stili di pensiero ad esse sottesi.

4.1. *L'intero e le sue parti: immagini di fluidi*

Come si è sopra accennato, la *Scienza Nuova* si sviluppa secondo una struttura a cui Vico si riferisce spesso attraverso metafore organicistiche. Una variante di questo tipo di immagine, giocata nel riferimento allo scorrere del sangue nell'intero corpo umano, si ritrova in tutte le edizioni della *Scienza Nuova*, assumendo particolare rilievo a partire dall'edizione del 1730. Assente nella prima redazione, compare ora la sezione dedicata agli elementi in cui vengono proposte le dignità, introdotte appunto da una tale immagine. Questa dovette sembrare a Vico tanto calzante rispetto alla definizione del

²²⁴ M. Le Guern, *L'image dans l'œuvre de Pascal*, cit., p. 184 (traduzione nostra).

²²⁵ Sulla parentela tra questo tipo di teoria del discorso e la nozione di *force* che emerge dalle *Pensées*, si veda C. Ginzburg, *Nondimanco. Machiavelli, Pascal*, cit., pp. 156-162.

²²⁶ SN44, p. 104 [§ 379].

²²⁷ A. Battistini, E. Raimondi, *op. cit.*, p. 211. Il ricorso alle etimologie prescientifiche e le scelte lessicali e stilistiche di Vico cercano di aprire «uno squarcio su una dimensione linguistica fantastica ed originaria» (G. Patella, *op. cit.*, pp. 146-147), traducendo sull'asse diacronico della storia delle lingue l'aspirazione ad un sapere onnicomprensivo ed universale il cui progetto è, peraltro, «figlio della cultura del Barocco» (*ivi*, p. 159).

²²⁸ SN44, p. 90 [§ 338].

ruolo degli elementi nella scienza da lui elaborata da rimanere, sebbene con una piccola differenza, nel passaggio dalla seconda alla terza redazione. Confrontando infatti i luoghi corrispondenti nelle ultime due edizioni della *Scienza Nuova*, si nota infatti come la versione contenuta nell'ultima redazione dell'opera sia più sintetica, e si limiti a dire che le degnità «come per lo corpo animato il sangue, così deono per entro scorrervi, ed animarla in tutto ciò, che questa scienza ragiona della Comune Natura delle Nazioni»²²⁹. La seconda edizione dell'opera vichiana presenta invece un inciso poi espunto, secondo cui, «come per lo corpo animato, e per tutte le di lui parti il sangue»²³⁰ così i lemmi che Vico si accinge a esporre devono nutrire le argomentazioni della sua scienza. In questo modo, tale inciso pone l'accento sul carattere unitario del corpo: sebbene composto da molteplici parti, esso rimane un intero grazie all'umore che lo attraversa e lo tiene in vita²³¹. L'invito di Vico sembra in effetti essere quello a riconoscere il disegno unitario in cui i molteplici elementi da lui presentati trovano la loro collocazione, che è poi quanto dire realizzare un'analisi filosofica della materia offerta dalla filologia, come la nuova arte critica richiede. Il fatto che l'inciso sia stato espunto dall'ultima edizione non sta ad indicare un ripensamento teorico da parte di Vico, ma la scelta di optare per una soluzione più concisa e stilisticamente più efficace: la scomparsa dell'inciso si accompagna al venir meno del prosieguo del paragrafo, di cui tale inciso rendeva ragione. In effetti, il fatto che nella scienza vichiana le degnità svolgano il ruolo del sangue che scorre in un corpo e in «tutte le di lui parti», fa sì che questa stessa scienza non consista in una giustapposizione di posizioni diverse in lotta tra loro o in un affastellamento di opinioni, ma in un insieme organico in cui le parti «si compongano in una *perpetua pace*»²³². Venuto meno il riferimento, dunque, al rischio che una scienza che affronta

²²⁹ SN44, p. 60 [§ 119].

²³⁰ SN30, p. 91.

²³¹ «Il moto del sangue è la vita stessa»: G. Vico, *De Antiquissima Italiorum Sapientia: con le risposte al Giornale de' Letterati d'Italia*, cit., p. 63. Questo testo presenta un ulteriore rimando ad un'immagine anatomica: laddove si afferma che la conoscenza umana procede come sezionando il reale in più parti distinte, si ricorda come essa sia sottoposta allo stesso rischio che grava sul lavoro degli anatomisti, ovvero il fatto di essere inficiato dalla distorsione derivata dal considerare separatamente ciò che in realtà è unito. Scrive Vico, infatti, che «sussiste il dubbio che, col rapprendersi dei liquidi in séguito alla morte, cessando il movimento e per il fatto stesso di sezionare, sia la disposizione che al struttura del corpo vivente si siano alterate a tal punto da rendere impossibile un perfetto accertamento della funzione di esse» (*ivi*, p. 17).

²³² SN30, p. 91. Un uso diverso del riferimento alle scienze dell'immagine anatomica è quello che si ritrova in G. Vico, *De Antiquissima Italiorum Sapientia: con le risposte al Giornale de' Letterati d'Italia*, cit., p. 17. In questo scritto, non si precisa la struttura di una scienza tramite il riferimento ai rapporti tra il corpo e le sue parti, ma si paragona il procedere delle scienze praticate dall'uomo al lavoro dell'anatomista, che può cogliere i caratteri dell'intero, la realtà che la scienza tenta di decodificare, solo dividendolo in parti molteplici, ma introducendo così un inevitabile distorsione nel risultato di questa ricerca.

molteplici tematiche risulti in ultima istanza caotica, scompare anche la necessità di sottolineare la pervasività dei suoi elementi ordinatori.

In verità, l'immagine del sangue e del suo scorrere nel corpo umano si ritrova anche nella prima edizione della *Scienza Nuova*, sebbene le venga conferito un rilievo assai minore, nonché un significato fundamentalmente diverso. Vico si accinge a presentare sinteticamente le scoperte da lui compiute nel corso dell'opera, «le quali, oltre le particolari, che qui si fanno ne' particolari loro luoghi, come per un corpo il sangue, così per quest'opera tutte diffuse e sparse, si comprendono in questa somma»²³³. Qui il riferimento alla circolazione sanguigna non sta ad indicare il *fil rouge* in grado di tenere assieme quelle che sarebbero altrimenti solo parti tra loro slegate bensì, al contrario, una materia fluida, dotata di una mobilità che impedisce il fissarsi di qualsiasi struttura unitaria. Più vicino all'uso fattone da Vico nella seconda e terza edizione della *Scienza Nuova* è invece l'utilizzo di questa immagine nel *De ratione*, in cui il filosofo compara lo scorrere del sangue in tutto il corpo con l'emergere del fine degli studi dall'intero discorso sul loro giusto metodo, aggiungendo al paragone la precisazione secondo cui vi sono dei luoghi da cui il tema trasparirà con maggior forza, così come il moto del sangue si osserva meglio dove le arterie sono più visibili²³⁴.

Il tema e l'immagine della circolazione sanguigna si sono imposti nelle opere scientifiche e filosofiche secentesche a partire dalle scoperte di William Harvey, la cui portata fu ulteriormente amplificata dall'interessamento cartesiano al tema²³⁵. Questa immagine è presente anche nei *Pensieri*, benché vi venga soltanto nominata come esempio. Pascal fa riferimento al fatto che la circolazione del sangue è stata addotta come ragione per spiegare un fenomeno fisiologico – il gonfiarsi della vena quando l'arto è stretto da un laccio – per denunciare come gli uomini siano tanto legati alle loro abitudini, anche quando queste conducono a dare una risposta sbagliata ad un problema teorico, da non riconoscere come tali le giuste ragioni di un fatto quando queste vengano scoperte²³⁶.

²³³ SN25, p. 1220 [§ 519].

²³⁴ G. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione*, cit., p. 97.

²³⁵ G. Polara, N. Rozza, *Commento*, in G. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione*, a cura di G. Polara e N. Rozza, cit., p. 19.

²³⁶ Laf., 736. Un uso dell'immagine del sangue che ricorda, peraltro, un famoso luogo del *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* di Galileo Galilei, autore di cui Pascal aveva «letto e meditato l'opera» (C. Ginzburg, *Nondimanco. Machiavelli, Pascal*, cit., p. 160). Si tratta del racconto di Sagredo dell'esperimento compiuto in casa di un medico veneziano, durante il quale, grazie alla partecipazione di un anatomista, si vede come «partendosi dal cervello e passando per la nuca, il grandissimo ceppo de i nervi si andava poi distendendo per la spinale e diramandosi per tutto il corpo, e che solo un filo sottilissimo come il refe arrivava al cuore» (G. Galilei, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* (1632), a cura di L. Sosio,

Sono altri i luoghi delle *Pensées* che hanno potuto, in verità, costituire un precedente per i riferimenti di Vico all'anatomia. Si tratta dei passaggi in cui Pascal sottolinea il legame delle parti del corpo tra loro e con l'intero che esse costituiscono, pur nella loro differenza reciproca. Egli enfatizza, infatti, l'eterogeneità tra le membra del corpo, il fatto che si tengano assieme nonostante il loro grande numero, e il non essere in eguale misura essenziali all'intero che compongono²³⁷. Se da un lato l'utilizzo di immagini legate al corpo e alle membra è tipico degli autori che trattano di teologia²³⁸, d'altra parte va rimarcato come, accanto a riferimenti più strettamente legati alla tematica religiosa²³⁹, Pascal se ne serva per riferirsi a questioni strettamente epistemologiche, come alla natura stessa della teologia in quanto scienza. Tramite il riferimento al corpo, alle sue parti, ma anche al sangue che scorre in esse, Pascal mostra che, come l'uomo è un intero composto di più parti, così la stessa teologia è una scienza al contempo unitaria e molteplice:

La teologia è una scienza, ma al tempo stesso di quante scienze è composta? Un uomo è un supporto (*suppôt*), ma se lo si anatomizza cosa sarà? La testa, il cuore, lo stomaco, le vene, ogni vena, ogni porzione di vena, il sangue, ogni umore del sangue²⁴⁰.

Lo stesso rapporto dell'uomo con se stesso deve risultare da una valutazione che, coerente con l'insegnamento evangelico, sia fondata sul suo riconoscersi parte di un intero più ampio: «noi siamo membra del tutto»²⁴¹. Per comprendere la relazione dell'uomo con il più grande corpo che compone, coincidente con la comunità religiosa in quanto *civitas Dei*, Pascal esorta infatti ad immaginare «un corpo pieno di membra pensanti»²⁴², di cui ciascuna, anche la meno essenziale e più debole, si renda consapevole della propria appartenenza e dipendenza dall'organismo di cui è parte. La volontà

Torino, Einaudi, 1970, p. 137). La pagina galileiana mette in ridicolo l'atteggiamento di quegli aristotelici, come il personaggio del dialogo *Simplicio*, i quali scelgono di continuare a fare riferimento alle dottrine dello *Stagirita* anche qualora queste siano contraddette dall'esperienza concreta, come accade appunto nel caso della disposizione dei nervi nel corpo umano. L'assonanza con il pensiero galileiano si fa sentire con forza nella bozza di prefazione ad un trattato sul vuoto, in cui Pascal critica coloro che, in materia di scienze come la fisica e la geometria, si rifanno esclusivamente all'autorità degli antichi, senza conferire adeguato rilievo alle conoscenze che si acquisiscono per via sperimentale (B. Pascal, *Préface sur le Traité du Vide* (1646); tr. it. *Prefazione al Trattato sul Vuoto*, in Id., *Opere complete*, a cura di M.V. Romeo, cit., pp. 647-655).
²³⁷ Laf. 111.

²³⁸ M. Le Guern, *L'image dans l'œuvre de Pascal*, cit., p. 146.

²³⁹ Laf., 372: «Il corpo ama la mano, e la mano, se avesse una volontà, dovrebbe amarsi allo stesso modo in cui l'anima l'ama; ogni amore che vada al di là è ingiusto. *Adhaerens Deo unus spiritus est*; ci si ama perché si è membra di Gesù Cristo. Si ama Gesù Cristo, perché è il corpo di cui si è membra. Tutto è uno. L'uno è nell'altro come le tre Persone».

²⁴⁰ Laf., 65.

²⁴¹ Laf., 368.

²⁴² Laf., 371.

dell'intero è altra rispetto alle volontà delle parti, ma queste esplicano giustamente le proprie funzioni solo uniformandosi alla prima. Di un piede che, prendendo coscienza, assumesse la consapevolezza di essere parte di un corpo, Pascal scrive:

con quale sottomissione si lascerebbe governare dalla volontà che regge il corpo, fino a consentire di esserne escluso se necessario! Oppure egli perderebbe la sua qualità di membro; poiché occorre che ogni membro sia pur disposto a morire per il corpo, che è il solo per cui tutto esiste²⁴³.

Viene riaffermato, in questo modo, quel primato dell'intero rispetto alle parti che rischiava di essere perso nella messa in evidenza della loro eterogeneità e molteplicità. Che questo sia il significato proprio dei riferimenti pascaliani al corpo e alle sue membra è testimoniato dal fatto che esso emerge anche dalle *Provinciali*, di cui Vico poteva leggere anche la traduzione italiana. Nella diciassettesima lettera, Pascal scrive che i gesuiti considerano tutti i loro avversari «come un'unica persona»: «il vostro odio li comprende tutti assieme, e ne forma come un corpo di dannati, di cui volete che ciascuno risponda per tutti gli altri»²⁴⁴. Ancora, la differenza tra le posizioni di coloro che possono, nondimeno, essere detti tutti molinisti viene sottolineata tramite la sconfessione dell'idea che costoro «non facessero che un sol corpo e non agissero che in un solo spirito»²⁴⁵, appunto nella misura in cui le parti che compongono un intero devono uniformarsi alla volontà di quest'ultimo, poiché essa supera le volontà particolari e le guida.

Alla luce dei passi riportati, riteniamo sia possibile sostenere la tesi di un'influenza di Pascal nell'utilizzo vichiano di immagini anatomiche, con particolare attenzione al potenziale euristico del riferimento alla circolazione sanguigna. In quanto elemento di per sé mobile che garantisce la vita e l'unità di un intero composto da parti eterogenee, il sangue si presta bene a rendere conto del ruolo dei fondamenti di una scienza, una volta posto, in guisa di implicita premessa, il paragone tra una scienza e un corpo in quanto composto da elementi diversi ma rispetto ai quali rivendica nondimeno un primato.

Come si vede, quest'uso dell'immagine del corpo umano e del sangue che scorre in esso rappresenta un'alternativa al meccanicismo che, metaforico e concettuale, si impone con il cartesianismo. Per questo, tale immagine risulta affine alla metafora assai cara a Vico

²⁴³ Laf., 373.

²⁴⁴ B. Pascal, *Le Provinciali*, cit., p. 453. Il riferimento al «corps de réprouvés» si trova anche in Laf., 957, che comprende annotazioni relative alla stesura delle *Lettres*.

²⁴⁵ *Ivi*, p. 11.

del fiume e dei corsi d'acqua, il cui uso è legato alla «conquista di un senso della vita come fluidità»²⁴⁶, e che trova il proprio uso più rilevante nel luogo della *Scienza Nuova* in cui Vico scrive che «la Favella Poetica, [...] scorse per così lungo tratto dentro il *Tempo Istorico*, come i grandi e rapidi Fiumi si sporgono molto dentro il mare e serbano dolci l'acque portatevi con la violenza del corso»²⁴⁷. Con questa affermazione, il filosofo ammette una complicazione e un intreccio tra le epoche storiche che rischia di venir meno di fronte all'altrove ribadita schematica divisione in tre età, ciascuna dotata di caratteri propri. Ci si avvede facilmente dell'aria di famiglia che spira tra questa pagina vichiana e il frammento in cui Pascal scrive che «la natura dell'uomo non è di avanzare sempre; essa comporta i suoi andare e venire»²⁴⁸. L'espressione francese «elle a ses allées et venues» non viene utilizzata di frequente dal portorealista, che l'adopera però proprio per parlare delle oscillazioni di un fluido, il mercurio, causate dal peso dell'aria²⁴⁹. Per questa ragione essa è particolarmente adatta per rendere conto del carattere più proprio degli uomini, descritti da Pascal come «toujours incertains et flottants»²⁵⁰, incerti e oscillanti.

4.2. L'interpretazione della realtà: il dialogo e il silenzio

Le metafore su cui ci siamo finora soffermati hanno una portata che si può definire metodologica e architettonica rispetto alla riflessione di Vico e di Pascal, poiché costoro consegnano a tali immagini il compito di esprimere la nozione di scientificità sottesa alle loro opere. Passiamo ora ad analizzare un tipo di immagine che, invece, si colloca sul piano propriamente speculativo della riflessione dei due autori. Abbiamo scelto di non soffermarci su quelle che, tra le immagini presenti sia negli scritti vichiani che in quelli pascaliani, sono di uso molto frequente in diversi autori o hanno già costituito oggetto di studio, come è il caso dell'uso della classica metafora della luce per indicare la scoperta cui anela la riflessione filosofica. Ci concentreremo, dunque, su scelte lessicali forse meno appariscenti, ma che ci sembra rendano conto del modo in cui i due autori oggetto del nostro esame descrivono la postura tenuta dall'uomo nei suoi tentativi di conoscere il reale fisico e metafisico che lo circonda, e di orientarsi in esso. Sono frequenti, infatti, nelle

²⁴⁶ P. Cristofolini, *La metafora del fiume e la metafisica*, in *Studi sul De Antiquissima Italiorum sapientia di Vico*, a cura di G. Matteucci, Macerata, Quodlibet, 2002, pp. 13-19, qui p. 16.

²⁴⁷ SN44, p. 117 [§ 412].

²⁴⁸ Laf., 27.

²⁴⁹ B. Pascal, *Traité sur la pesanteur de la masse de l'air* (1651); tr.it. *Trattato sul peso della massa dell'aria*, in Id., *Opere complete*, cit., pp. 820-877, qui p. 857.

²⁵⁰ Laf., 199.

opere di Pascal e Vico, espressioni che descrivono l'attività conoscitiva nei termini del rapporto con un essere senziente²⁵¹.

L'attitudine di cui le espressioni e le immagini che costellano le pagine pascaliane e vichiane rendono conto è dunque quella esplicitata dalla prima dignità della *Scienza Nuova* (1744). In quel luogo dell'opera, Vico afferma che «l'Uomo per l'indiffinita natura della mente umana, ove questa si rovesci nell'ignoranza, egli fa sé regola dell'Universo»²⁵², finendo così per «alle cose insensate dare senso e passione»²⁵³. Pascal e Vico dipingono entrambi, ovvero, il profilo di un soggetto impegnato in un'impresa conoscitiva che si dispiega come un dialogo tra l'individuo che la compie e la realtà in cui si esercita e cui si rivolge. Secondo la narrazione contenuta nella *Scienza Nuova*, infatti, la storia comincia con la prima lingua degli uomini costituita dagli atti con cui questi si relazionano ad una realtà improvvisamente popolata di dei e dunque essa stessa senziente, a seguito di «un mutamento di aspetto che si compie attraverso l'attività mentale rappresentativa, di natura fantastica, che trasforma il valore dell'oggetto da fenomeno del mondo a fenomeno della lingua, da cosa a parola»²⁵⁴.

Sebbene le opere scientifiche ne restituiscano un'immagine di strenuo critico dell'antropomorfismo implicito in una nozione come quella di *horror vacui* e degli effetti dell'uso di una tale espressione sulla ricerca scientifica, in uno dei luoghi più incisivi della sua opera apologetica Pascal descrive i tentativi umani di orientarsi nel mondo come una sorta di dialogo con un interlocutore reticente: «il silenzio eterno di questi spazi infiniti

²⁵¹ D'altra parte, un'impostazione di questo tipo si trova già in un autore noto tanto a Vico quanto a Pascal come Galileo Galilei, la cui «ermeneutica della natura [...] assume quindi la forma di un dialogo, in cui la natura stessa è trattata come qualcosa di vivo, in quanto per mezzo dell'esperienza è interrogata e ha la possibilità di rispondere alle domande che le vengono poste»: F. Biasutti, *Galileo Galilei: l'ermeneutica della natura*, in *La filosofia e le lettere. Le origini, la modernità, il Novecento*, a cura di V. Milanese, Roma, Donzelli-Padova University Press, 2021, pp. 81-92, qui pp. 88-89. Sull'impostazione filosofica del metodo di ricerca galileiano cfr. F. Biasutti, *Percorsi di filosofia nell'Università di Padova*, Padova, Cleup, 2014, pp. 11-30. L'uso galileiano della forma letteraria del dialogo infatti non risponde soltanto a scopi prudenziali o persuasivi, ma alla volontà di «privilegiare il momento della ricerca su quello della scoperta» (M.L. Altieri Biagi, *Forme della comunicazione scientifica*, cit., p. 44).

²⁵² SN44, p. 60 [§ 120].

²⁵³ SN44, p. 68 [§ 186]. Questa dinamica, per cui gli enti naturali e i loro caratteri vengono connotati mediante l'uso di termini originariamente riferiti all'uomo è spiegata da Vico in: SN44, p. 115 [§ 405]: «n tutte le Lingue la maggior parte dell'espressioni d'intorno a cose inanimate sono fatte con trasporti del corpo umano, e delle sue parti, e degli umani sensi, e dell'umane passioni». La dinamica descritta da Vico è, se così si può dire, quella di una cristallizzazione del modo inizialmente fantastico di vedere e dire gli oggetti, sulla base di un pensiero che procedeva istituendo nessi metaforici, nel linguaggio articolato della terza delle tre epoche distinte dal filosofo.

²⁵⁴ G. Belloni, *Della logica poetica: favola, mito, idea e parola*, in *Vico tra l'Italia e la Francia*, cit., pp. 109-133, qui p. 117.

mi atterrisce»²⁵⁵. Se lo spazio infinito è capace di spaventare, ciò è dovuto al silenzio che lo permea: non un suono o una parola alla quale l'uomo possa appigliarsi e in cui sappia riconoscersi. L'universo non è che un nemico estraneo, dunque incosciente e invincibile, di fronte al quale l'unica forza dell'uomo è la consapevolezza della propria ineludibile sconfitta. Ai limiti sanciti sul piano fisico e conoscitivo da un tale confronto fa però da contraltare la possibilità di una rivalsa sul piano morale²⁵⁶, ovvero una via percorribile solo riconoscendo nel silenzio dell'universo la voce, che si esprime attraverso la perpetuità storica e le profezie, di un Dio che c'è sebbene rimanga celato, essendo manifesto solo per chi voglia coglierlo. Sotto questo rispetto, il mondo fisico e storico diventa comprensibile solo vedendolo, se non come un interlocutore esso stesso, quantomeno come il frutto dell'opera creatrice di una divinità personale e provvidente. Pascal affida questa possibilità alle prove della religione cristiana, e in particolare alle profezie compiute e alla *perpétuité* che ne deriva: nozione che ha tanta rilevanza nel suo progetto apologetico quanta ne avrà, nella *Scienza Nuova*, la caratterizzazione delle vicende umane nei termini della «*Perpétuità della Storia Universale*»²⁵⁷, in quanto guidata dal fare provvidenziale.

Ancora in un altro frammento, l'uomo privo di punti di riferimento e spaesato come se si fosse ridestato su di un'isola deserta è chiamato a confrontarsi con un «univers muet»²⁵⁸. Il riferimento a questo universo muto accompagna quello all'«uomo privo di luce», confermando così la possibilità di intendere questo inquietante silenzio come l'esito fallimentare di un processo conoscitivo, di cui il binomio costituito da luce e oscurità è immagine classica²⁵⁹. Nel medesimo frammento si trova peraltro un'interessante allusione alla luce e al vedere, che rinvia in forma paradossale alla necessità di compiere un'esegesi del reale riconoscendovi i segni della divinità: «combien il y a plus d'apparence qu'il y a autre chose que ce que je vois»²⁶⁰, utilizzando quindi un

²⁵⁵ Laf, 201.

²⁵⁶ Laf, 200.

²⁵⁷ SN44, p. 245 [§ 740].

²⁵⁸ Laf, 198.

²⁵⁹ Immagine frequentemente usata sia relativamente a temi di portata teologica sia per rendere conto delle tappe di un'impresa conoscitiva, i riferimenti alla luce sono presenti sia in Pascal e Vico. Tuttavia, è proprio a causa del fatto che la loro presenza è consueta sì nelle opere degli autori cui facciamo riferimento, ma anche in quelle di pensatori loro coevi o precedenti, che non vi dedichiamo una trattazione specifica. Si potrebbe, altrimenti, ricordare almeno il § 331 della *Scienza Nuova*, in cui il fatto che il mondo civile è opera dell'uomo viene presentato tramite l'immagine della tenebrosa oscurità del mondo storico in cui lumeggia questa verità.

²⁶⁰ Laf, 198. Citiamo in francese questo passaggio delle *Pensées* per sottolineare la raffinatezza stilistica del riferimento di Pascal al campo semantico del vedere, che permetterebbe di parafrasare questo passo

criterio conoscitivo che ribalta il richiamo all'ottica implicito nella chiarezza e distinzione di cartesiana memoria sulla base del tratto essenziale dalla natura umana: la *disproportion*, che di per sé non inganna l'uomo ma a causa della quale egli nondimeno si abbacina ed erra.

Poiché infine che è mai l'uomo nella natura? Un nulla rispetto all'infinito, un tutto rispetto al nulla, una via di mezzo nulla e tutto, infinitamente lontano dal comprendere gli estremi; la fine delle cose e il loro principio sono per lui invincibilmente nascosti in un segreto impenetrabile²⁶¹.

Gli interessi di Pascal sono stati, di primo acchito, scientifici. Di qui l'enfasi primaria, anche se non esclusiva, da lui posta sulla conoscenza della natura e la drammaticità della sua denuncia come in fin dei conti inatingibile. È in questo aspetto che Jean Mesnard individua la vena tragica del pensiero pascaliano, espressa grazie agli strumenti della poesia: la scrittura di Pascal utilizza immagini e stilemi atti a comunicare un senso di drammatico smarrimento²⁶². Quest'ultimo è inevitabile, tenendo conto di come dinanzi all'uomo si aprano i «deux infinis: naturels et moraux»²⁶³, in ciascuno dei quali si dispiegano le impercorribili vie dell'infinitamente grande e dell'infinitamente piccolo. Di fronte ad essi, all'uomo è assegnato il compito di riconoscere il disegno di una divinità presente solo nella forma dell'assenza e del nascondersi. Da questo tentativo di scoprire un ordine divino in un mondo senza centro scaturisce l'immagine del conoscere come scambio dialogico tra l'uomo e la realtà che lo circonda. Negli scritti di Pascal, dunque, la figura che descrive il processo conoscitivo come una relazione, dialogica ma intralciata dal mutismo, tra soggetto e realtà da interpretare, è un corollario dell'eterogeneità tra mondo e uomo espressa tramite il reiterato riferimento alla doppia infinità, e vi si allude dunque nei richiami a quest'ultima.

Nelle pagine vichiane, la rappresentazione dell'interpretazione del mondo sotto forma di dialogo è centrale. Essa investe non soltanto la sapienza poetica della prima umanità, che vede la realtà fisica solo a partire dal momento in cui la popola di divine

vedendovi l'affermazione di come l'invisibile sia in verità più visibile del visibile stesso, imponendosi agli occhi con forza maggiore che quest'ultimo.

²⁶¹ Laf., 199.

²⁶² J. Mesnard, *Sui Pensieri di Pascal*, cit., p. 317. Secondo le parole del critico: «Lunghi o brevi, i frammenti lirici dei *Pensieri* si caratterizzano spesso, come molti esempi hanno potuto mostrare, per la lentezza calcolata del ritmo, per la successione delle frasi che si riprendono, chiarendo ogni volta un nuovo punto, come se si volesse produrre nello spirito del lettore una sorta di impregnazione» (*ivi*, p. 334).

²⁶³ Laf., 800.

sostanze animate, bensì anche la teologia della terza delle tre età distinte da Vico. Da un lato, infatti, l'inizio della storia è identificato dal filosofo, com'è noto, con l'interpretazione del tuono come parola della divinità, origine di un'interazione che avrebbe accompagnato l'uomo fino al suo divenire completamente tale. D'altra parte, anche nell'età della ragione compiutamente dispiegata, lo stesso riconoscimento dell'azione della provvidenza nella storia è descritto come la possibilità di un rapporto col mondo altrimenti negato. I filosofi che non ammettono l'intervento provvidenziale negli eventi del corso storico, si ritrovano ad interpretare la realtà come un «concorso cieco di atomi» o una «sorda Catena di cagioni, e d'effetti»²⁶⁴. Quello cui costoro possono fare riferimento non è che un «*Dio sordo, e cieco*»²⁶⁵, del quale dire che non comunica con gli uomini significa ammettere che non se ne cura, secondo quella che è, in particolare, la critica rivolta da Vico a Pufendorf, in quanto alle origini delle comunità umane questi vede uomini «*gittati in questo Mondo senza niuna cura, o ajuto di Dio*»²⁶⁶. Intendere in tal modo, però, i rapporti tra Dio e gli uomini, significherebbe precludere allo studio non soltanto la realtà naturale, di cui piena conoscenza non può darsi perché nel suo farsi le forze umane non hanno parte alcuna, ma anche la storia, leggibile soltanto alla luce del concorso in essa di attività umana e divina provvidenza.

Il fatto che i due autori descrivano l'attività conoscitiva utilizzando immagini ed espressioni che rinviano ai processi comunicativi e dialogici testimonia della forte vocazione ermeneutica della loro riflessione filosofica. Ci è sembrato rilevante sottolineare come i due autori in questione esplicitino questo impianto teorico tramite il ricorso ad una medesima gamma metaforica, perché riteniamo che questo aspetto, fin qui evidenziato soltanto sul piano stilistico, sia al cuore dell'affinità teorica che si riscontra tra le opere di Vico e di Pascal. Esso troverà pertanto adeguata trattazione teorica nel capitolo successivo.

5. *La filosofia, il suo stile, i suoi oggetti. Un bilancio intermedio*

La ricerca fin qui compiuta ha fatto emergere, tra le opere di Vico e di Pascal, una prossimità giocata su più livelli. Oltre l'affinità tra le teorie retoriche elaborate dai due autori, anche rispetto alla poetica barocca, è stato possibile rinvenire aspetti di vicinanza

²⁶⁴ SN44, p. 92 [§ 342].

²⁶⁵ SN30, p. 56.

²⁶⁶ SN44, p. 90 [§ 338].

ad un livello più generale, riguardante l'uso di immagini e figure retoriche, che rendono conto della contiguità dei due pensatori sul piano della storia letteraria. In questo capitolo intendevamo da un lato avvalorare mediante prove testuali l'ipotesi di un'effettiva importanza della lettura degli scritti di Pascal per lo sviluppo del pensiero vichiano; dall'altro, soprattutto, mostrare come i due filosofi condividano assunti metodologici essenziali. Le loro opere manifestano, infatti, tanto da un punto di vista teorico, quanto in ciò che riguarda le scelte espressive delle loro opere, la volontà di ristabilire l'accordo e l'intreccio tra dimostrare geometrico e argomentare persuasivo, divaricati nel Seicento secondo i proclami teorici della trattatistica post-cartesiana, tesa a negare che si dia qualcosa come un apporto conoscitivo specificamente legato agli strumenti della retorica.

Di fronte agli artifici retorici e alla raffinatezza stilistica che si ritrovano nelle opere di Pascal e Vico, riteniamo che per questi scritti filosofici siano valide le affermazioni di Harald Weinrich rispetto ad una forma del discorso, anche teoreticamente impegnato, che non ricusa di comunicarsi facendo ricorso a strumenti tradizionalmente associati ad ambiti diversi da quello della prosa scientifica:

Che il discorso sia metaforico oppure no, il contesto si può sempre scegliere in modo tale che sulla scala semantica vengano centrati con la massima esattezza i valori del significato corrispondenti all'intenzione di chi parla. [...] Chi perciò tenti ad ogni costo di fare a meno delle metafore scrive solo più noiosamente, non più esattamente. La precisione non è sempre dalla parte delle frasi più spoglie. Un cattivo stile non è un criterio di verità²⁶⁷.

Un cattivo stile non è un criterio di verità, ma dà la misura di quale sia il criterio di verità adottato, tra i diversi possibili. Lo stile che si sceglie di adoperare in un'opera filosofica, ovvero, comunica del modo in cui essa circoscrive il campo dei propri oggetti e li concepisce. Non soltanto, quindi, è possibile costruire un discorso scientifico sfruttando il potenziale euristico delle metafore e di altri artifici retorici e stilistici, ma il fatto stesso che un'indagine filosofica se ne serva dà indicazioni rispetto agli oggetti cui essa si rivolge. Recuperare gli strumenti della retorica, e declinare in base ad essi lo stesso riferimento al metodo geometrico, vuol dire accogliere nuovamente nello studio filosofico la regione del verosimile: appunto, l'ambito di ciò che è ammesso nella misura in cui se ne viene persuasi, piuttosto che imporsi immediatamente con la necessità dell'evidenza che sorregge, invece, l'edificio cartesiano del sapere. Il prossimo capitolo prenderà le mosse

²⁶⁷ H. Weinrich, *Semantik der Metapher* (1967); tr. it. *Semantica generale della metafora*, in Id., *Metafora e menzogna: la serenità dell'arte*, cit., pp. 85-103, qui p. 95.

da questo punto, per esaminare come i due autori oggetto del nostro studio abbiano affrontato le problematiche di ordine gnoseologico che sorgono quando l'oggetto della riflessione filosofica venga identificato con la regione chiaroscurale della verosimiglianza.

Capitolo terzo

Del verosimile

Come abbiamo mostrato nella conclusione del capitolo precedente, è possibile studiare le opere di Pascal e di Vico come espressioni di una filosofia del verosimile. Non per caso affermiamo ciò dopo aver studiato da un punto di vista stilistico i testi dei due autori, e dopo aver rinvenuto in essi, tanto da un punto di vista teorico quanto formale, l'espressione di un intreccio di argomentare retorico e dimostrare geometrico. Solo una filosofia che recupera le risorse espressive e la ricerca di nessi demandata all'*ingenium* retorico può aprirsi allo spazio del verosimile, ed eleggerlo a proprio campo di indagine. Questo perché la retorica non è riducibile all'insieme di regole del buon scrivere o del buon parlare, ma suppone, al contrario, un concetto integrale dell'uomo cui si rivolge¹, e di cui il discorso filosofico vichiano e pascaliano non intende avvincere la sola ragione – cosciente com'è dei suoi limiti – bensì anche altre facoltà implicate nei processi conoscitivi. La dimostrazione non è una condizione sufficiente della conoscenza, che si dà anche laddove ci si trovi di fronte ad una verità cui si aderisce per via persuasiva, avvincendo facoltà altre rispetto alla ragione. La differenza rispetto al procedere dimostrativo sta nei principi a partire dai quali una conoscenza si impone: «non è più necessario che siano veri – o tutti veri –. Basta che essi siano considerati veri da colui che vogliamo convincere»²: che si manifestino, dunque, come verosimili. Scegliere come tema la verosimiglianza significa fare della propria ricerca una costante opera di interpretazione applicata a quel particolare oggetto che è la ricostruzione mediante cui gli uomini narrano a se stessi la propria natura. Il risultato di una tale elaborazione, conforme ai principi che regolano il pensare umano, non sarà il vero in quanto tale, ma qualcosa di rispetto ad esso più significativo, dunque più efficace, perciò infine più reale.

L'analisi stilistica ha evidenziato, infatti, come entrambi gli autori intreccino il rigore dimostrativo con un'attenzione all'elaborazione retorica impegnata a tessere in un'immagine unitaria e coerente elementi diversi. Questa ricerca di un senso e di un ordine che sfocia nel tentativo di costruirlo accomuna, come si è visto, la speculazione

¹ Nell'avvicinare le prospettive antropologiche di Vico e di Pascal si è parlato, a proposito di quest'ultimo, di una «ricentratura relazionale della persona nella sua multidimensionale sostanzialità, in alternativa alla piega solipsistica inaugurata dall'impianto cartesiano, e dall'interpretazione dell'esperienza e dell'universo pratico che ne consegue»: A. Peratoner, *Altre vie della modernità: Pascal e Vico*, cit., p. 265.

² J. Mesnard, *Sui Pensieri di Pascal*, cit., p. 111.

vichiana e pascaliana alla sensibilità filosofica figlia dell'*esprit baroque* diffusosi nel Seicento. In verità, come intendiamo mostrare in questo capitolo, essa finisce anche per segnare la differenza essenziale tra queste ed altre esperienze di pensiero fondamentali del XVII secolo. Ci riferiamo, in particolare, all'atteggiamento critico, sebbene non di totale rifiuto, tenuto dai due autori oggetto di questo studio di fronte al pensiero di René Descartes. Sebbene la loro diffidenza rispetto al razionalismo cartesiano si collochi nella fase storica di maggiore diffusione di quest'ultimo, Pascal e Vico condividono preoccupazioni epistemologiche tipiche del periodo tra il XVII e il XVIII secolo, suscitate dal pirronismo diffuso soprattutto in Francia sin dalla fine del Rinascimento. Leggere le affermazioni di Pascal e Vico concernenti scienza e sapere alla luce della diffusione dello scetticismo permetterà di approfondire un tassello della storia della scepsi moderna, corrispondente alla riflessione di coloro che compiono un'indagine dedita alla ricerca di una via intermedia tra pirronismo e dogmatismo³.

La considerazione dell'epistemologia pascaliana e vichiana all'ombra del pirronismo si concentrerà sulla determinazione del carattere di verosimiglianza associato agli oggetti che è possibile conoscere. Non è nostra intenzione fare di Vico, né di Pascal, degli scettici: se, in una certa misura, si può parlare di pirronismo, ciò non si traduce mai in una negazione *tout court* della possibilità di conoscere. Infatti, dove un sapere è possibile lo si consegue con certezza. La particolarità che emerge sta piuttosto nel modo di intendere l'ambito in cui questa conoscenza si realizza: la verità della scienza filosofica diventerà una conoscenza certa del verosimile, un sapere indubitabile perché conforme a principi che ciascuno ritrova in se stesso. Questa lettura è forse più immediatamente accettabile rispetto alla filosofia di Vico che di Pascal, in quanto è noto come l'autore della *Scienza Nuova* intenda «estendere la giurisdizione del sapere dal vero al verisimile»⁴, rivalutando il probabile e con esso il ruolo della facoltà inventiva e creatrice dell'ingegno rispetto all'attività conoscitiva. Tuttavia, nello stesso progetto apologetico pascaliano è stata individuata una «philosophie de la vraisemblance»⁵. D'altra parte, ciò risulta quantomai coerente con il concetto stesso di un'apologia, soprattutto tenendo conto del modo in cui Pascal ne disegna il percorso: non si tratta di dimostrare delle verità, quanto di indicarle,

³ G. Paganini, *Scepsi moderna. Interpretazioni dello scetticismo da Charron a Hume*, Cosenza, Busento, 1991, p. 54.

⁴ A. Battistini, *Introduzione*, in G. Vico, *Opere*, cit., p. XX.

⁵ A. McKenna, *De Pascal à Voltaire. Le rôle des Pensées de Pascal dans l'histoire des idées entre 1670 et 1734*, cit., p. 3.

di farle avvertire facendo sì che il lettore inclini verso di esse, affinché egli vi creda. Anche dove l'autore delle *Pensées* indica come punto d'approdo del proprio discorso il mostrare che il cristianesimo è la vera religione, questo è, per l'appunto, un traguardo preceduto da innumerevoli stadi intermedi. Questi ultimi coincidono con i tentativi dell'apologeta di suscitare amore e rispetto per questa religione tenendo conto piuttosto della falsità e dell'incostanza delle opinioni umane, che non delle prove del cristianesimo⁶. Sviluppandosi a partire dalla definizione aristotelica della forma di conoscenza rivolta a ciò che è valido «per lo più», la filosofia del verosimile si concentra su un campo mutevole come le scelte degli uomini, nell'indagare il quale la riflessione filosofica è tesa a rinvenire una verità intesa come efficacia, ovvero cerca un risvolto pratico dell'attività teoretica.

1. *Saggiare il pirronismo. Pascal e Vico critici di Descartes*

Prima di dedicarci a una disamina del modo in cui Pascal e Vico rispondono all'epistemologia cartesiana, sono opportune due precisazioni: l'una, di ordine storico, l'altra, a tema metodologico. In primo luogo, segnaliamo infatti che sarebbe fuorviante ritenere che, pur praticando posizioni critiche rispetto alla filosofia cartesiana, i due autori oggetti di questo studio abbiano rifiutato qualsivoglia riferimento alle opere di Descartes. La diffusione del cartesianismo tra il XVII e il XVIII secolo fu infatti capillare al punto che anche una postura speculativa orientata in modo del tutto diverso da quella di Descartes doveva forzatamente strutturarsi sul terreno aperto dalla sua riflessione. Dunque, tanto Pascal quanto Vico cercarono di fornire risposta a questioni che rimasero, comunque, quelle aperte da Descartes. Né poteva essere altrimenti: costoro vissero in un ambiente innervato di cartesianesimo, sia che si consideri l'abbazia di Port-Royal, sia l'erudizione napoletana tra Sei e Settecento. Quest'ultima rivendicava infatti, attraverso la voce di Giuseppe Valletta, una filiazione dalla più moderna filosofia europea proprio attraverso il riferimento ai nomi di Arnauld e Nicole, evocati in quanto seguaci di Descartes⁷. Di fronte al segno indelebile lasciato dal cartesianismo nella cultura francese, e anche in quella napoletana, il rapporto che pensatori come Pascal e Vico potevano avere

⁶ Laf., 12. Cfr. Laf., 821: «Bisogna dunque far credere le nostre due parti: la mente, mediante le ragioni, che basta aver considerate una volta nella vita; e l'automa, mediante l'abitudine, e impedendogli di propendere per il contrario. *Inclina cor meum, Deus*».

⁷ V.I. Comparato, *Giuseppe Valletta. Un intellettuale napoletano della fine del Seicento*, cit., p. 204. Cfr. G. Valletta, *Lettera in difesa della moderna filosofia e de' coltivatori di essa*, in Id., *Opere filosofiche*, a cura di M. Rak, Firenze, Olschki, 1975, pp. 75-215.

con la filosofia cartesiana non può infatti essere letto, con eccessiva semplificazione, nella forma di un mero rifiuto. Al contrario, riteniamo sia possibile riferire anche a Pascal quel che si è scritto in merito al rapporto di Vico con la filosofia cartesiana, ovvero che «la questione del confronto tra i due filosofi non potrà limitarsi alla semplice opposizione, ma consisterà nel discernere la [...] capacità [...] di criticare Descartes riprendendo alcuni dei suoi concetti e dando loro un senso e una valenza nuovi»⁸.

In secondo luogo, sul piano metodologico, segnaliamo che la nostra lettura della filosofia cartesiana risulterà inevitabilmente poco generosa rispetto alla cogenza delle sue argomentazioni e alla rilevanza dei suoi snodi problematici. Come già nel precedente capitolo dinanzi alla nozione di *mos geometricus*, dirigeremo verso il pensiero di René Descartes un'attenzione circoscritta alle interpretazioni che ne fornirono i due autori oggetto di questo studio e, anche in un ambito così delimitato, considereremo solo quanto è attinente alle tematiche di questa ricerca. In particolare, intendiamo mostrare che Pascal e Vico hanno elaborato una nozione di verità che risponde criticamente alla regola generale cartesiana, la quale individua il criterio del vero nella chiarezza e distinzione con cui un'idea si impone all'intelletto. Prendendo le distanze da Descartes, i filosofi oggetto di questo studio sono giunti, in questo modo, a riformare gli stessi concetti di falsità e finzione, considerandoli in una relazione polare, anziché in dicotomica divisione, rispetto a quello di vero.

1.1. Evidenza e oscurità: la ricerca del criterio di verità in Descartes e Pascal

Tanto il pensiero di Pascal quanto quello di Vico si muovono, come già accennato, nel solco delle questioni aperte da Descartes, le cui opere vengono ripensate criticamente dai due filosofi, soprattutto per quanto concerne tematiche di ordine epistemologico. Da un lato, infatti, «i concetti cartesiani sono costitutivi del pensiero pascaliano, anche se (e

⁸ P. Girard, *Giambattista Vico critique de Descartes?*, dans *Qu'est-ce qu'être cartésien?*, édité par D. Kolesnik-Antoine, Lyon, ENS, 2013, pp. 503-519, qui p. 509 (traduzione nostra). La stessa posizione si trova in un intervento precedente di Eduardo Capossela, tra i pochi ad essersi occupati specificamente di un confronto tra le posizioni di Vico e di Pascal (E. Capossela, *Il cartesianismo in Vico e in Pascal*, Campobasso, Casa molisana del libro, 1966). Oltre ad affermare che «Vico per combattere Cartesio s'è posto sul medesimo piano dell'antagonista» (*ivi*, p. 15) fino al punto che «non gli si può attribuire l'epiteto battagliero di irriducibile anticartesiano» (*ivi*, p. 46), l'autore argomenta che lo stesso Pascal, anche laddove sembri prendere una strada diametralmente opposta alla cartesiana, «non abbia saputo rinunciare alla nuova via aperta dal razionalismo incipiente» (*ivi*, p. 61). Senza proporre un confronto tra il modo in cui la filosofia di Descartes si riverbera rispettivamente in Vico e Pascal, Capossela lascia però intendere che il cartesianismo che è possibile leggere in questi autori è dovuto in larga parte alla loro incapacità di confutare efficacemente le posizioni dell'autore delle *Meditationes de prima philosophia*.

perché) questo si sviluppa sovvertendoli»⁹; d'altra parte, «la stessa epistemologia vichiana [...] traccia la sua linea di identità, soprattutto, attraverso un confronto con la *linea cartesiana*, dalla quale differenzia i suoi tratti originali mediante un processo di avvicinamento e allontanamento»¹⁰. In entrambi i casi si segnala, quindi, una familiarità con la filosofia cartesiana che, rinnegata sul piano dell'espressione esplicita, nutre nondimeno la speculazione di Vico e di Pascal fornendo ad essa un costante termine di confronto critico.

Oltre ai riferimenti al pensiero di Descartes, un aspetto che accomuna le considerazioni di tematica gnoseologica che Pascal e Vico propongono nei loro testi è il frequente intravedersi, in essi, dell'ombra dello scetticismo, quindi l'elaborazione di tentativi volti a farvi fronte. Sia Vico che Pascal formulano, infatti, teorie del conoscere che cercano di superare «la sfida scettica»¹¹ riportata in auge da Descartes. Questi ripropone l'istanza dello scetticismo per superarla e risolverla, ma in una forma giudicata da Pascal e Vico insoddisfacente. Da un lato, infatti, la narrazione del percorso di pensiero compiuto da Descartes in opere come il *Discorso sul metodo* e soprattutto le *Meditazioni metafisiche* ha avuto l'effetto di sollevare con rinnovato vigore le istanze dello scetticismo radicale cui l'ipotesi del genio maligno, sebbene risolta in una finale ricomposizione, ha dato adito. In secondo luogo, il tentativo cartesiano di elaborare un sistema del sapere fondato su un inscalfibile criterio di verità, legittimando l'utilizzo dell'espedito euristico e retorico dell'esistenza del demone ingannatore, ha fatto sì che i pensatori successivi a Descartes cercassero in vario modo di fornire la risposta alla domanda su cosa, effettivamente, le facoltà dell'uomo sono capaci di conoscere senza margine di dubbio. Descartes approderà ad una risposta dogmatica al problema del sapere, assicurando all'uomo la possibilità di una conoscenza certa e completa del reale in base al criterio dell'evidenza. Da questo sapere sono nondimeno esclusi quegli ambiti giudicati, al contempo, inconoscibili perché mutevoli nonché in fin dei conti privi di vero interesse epistemico, appunto in virtù del loro carattere di cangiante instabilità: Descartes respinge

⁹ V. Carraud, *Pascal et la philosophie*, Paris, PUF, 1992, p. 271 (traduzione nostra).

¹⁰ M. Giordano, *Implicazione e tempo: discorso sul metodo. Vico e Descartes*, in *Giambattista Vico. Poesia Logica Religione*, cit., pp. 242-258, qui p. 247.

¹¹ G. Paganini, *op. cit.*, p. 110.

«tutte le cognizioni soltanto probabili e [...] (ritiene) che non si deve prestar fede se non a quelle perfettamente note e delle quali non si può dubitare»¹².

A questa concezione cartesiana, Pascal e Vico rispondono sovvertendo, si potrebbe dire ironicamente¹³, la caratterizzazione cartesiana dell'ambito del conoscibile. Riformulando in termini differenti da quelli di Descartes il problema di un sistema del sapere, la riflessione vichiana e pascaliana viene a configurarsi come il tentativo di fornire a tale questione una risposta che si collochi a mezza via tra la pretesa dogmatica ad un sapere onnicomprensivo e l'afasia scettica, rinunciando sia alla pretesa ad un sapere onnicomprensivo del reale, sia una totale sfiducia nelle umane capacità conoscitive. Uno «scetticismo mitigato», secondo l'espressione di Richard Popkin, si fa avanti in tutti quei casi in cui, dimostrata come irraggiungibile la pretesa conoscitiva dogmatica ad un sapere assoluto e pieno, viene per ciò stesso a cadere la stessa obiezione scettica dell'impossibilità di qualsivoglia conoscenza¹⁴.

¹² R. Descartes, *Regulae ad directionem ingenii* (1684), dans Id., *Œuvres*, cit., vol. X, pp. 349-488; tr. it. *Regole per la guida dell'intelligenza*, in Id., *Opere filosofiche*, cit., vol. I, pp. 15-94, qui p. 19. È la posizione espressa da Descartes nel commento alla seconda regola per la direzione dell'ingegno. Essa recita: «bisogna occuparsi soltanto di quegli oggetti alla cui certa e sicura conoscenza appare essere sufficiente la nostra intelligenza» (*ibidem*). Le conseguenze di questa concezione rispetto allo sviluppo di una prospettiva anti-retorica sono ovviamente molto importanti, considerando che il sillogismo retorico o entimema si basa esattamente sulla verosimiglianza. Cfr. V. Florescu, *Retorica si reabilitarea en în filozofia contemporană* (1960); tr. it. *La retorica nel suo sviluppo storico*, Bologna, Il Mulino, 1971, p. 106: «Ignorando volutamente tutto ciò che supera i limiti dell'evidenza, Cartesio abbandona al caso e all'irrazionale un vastissimo territorio». Soprattutto, si perde così ogni valore euristico dei procedimenti retorici: «la retorica si riduce ad una tecnica del linguaggio elegante non necessariamente convincente, perché la persuasione perde ogni importanza» (*ivi*, p. 107).

¹³ È quanto notato da Vincent Carraud, che sottolinea come non solo Pascal ritenga inconoscibile l'unione di anima e corpo, contrariamente alla posizione cartesiana in materia, ma anche che laddove Descartes aveva scritto che l'anima è più facile a conoscersi che il corpo (R. Descartes, *Principia Philosophiae* (1644), dans Id., *Œuvres*, cit., vol. VIII; tr. it. *Principi della filosofia*, in Id., *Opere filosofiche*, cit., vol. III, p. 26), il portorealista ribadisce che semmai è ancora più arduo conseguire effettivo sapere di essa che non del corpo (V. Carraud, *op. cit.*, p. 283). A una reazione ironica alla metafisica cartesiana da parte di Vico fa riferimento Fabrizio Lomonaco: F. Lomonaco, *I sentieri di Astrea. Studi intorno al Diritto Universale di Giambattista Vico*, cit., p. 67.

¹⁴ R.H. Popkin, *The History of Skepticism* (1979); tr. it. *Storia dello scetticismo*, Milano, Bruno Mondadori, 2000, pp. 165-166. Peraltro, di questo risulta ben consapevole lo stesso Pascal quando scrive che «niente rinforza maggiormente il pirronismo del fatto che ve ne siano che non sono pirroniani. Se tutti lo fossero avrebbero torto» (Laf., 33). Risulta chiaro, peraltro, come per Pascal gli scettici abbiano effettivamente torto: sono nel giusto unicamente sul piano della ragione, perché ne riconoscono i limiti, ma esso non è l'unico. Coltivarlo senza misura li porta, così, a non riconoscere le verità, indimostrabili ma indubitabili, manifeste al cuore, e a credere alle quali l'uomo inclina naturalmente, essendo piuttosto l'*epoché* un atteggiamento, in un certo senso, contro natura. D'altra parte, come giustamente nota Stefano Velotti in riferimento alla posizione di Vico, la sua vicinanza a questo «scetticismo costruttivo o mitigato» andrebbe ridimensionata ricordando come egli nel *De Antiquissima Italiorum Sapientia* cerchi di radicare la conoscenza in una certezza metafisica (S. Velotti, *Sapienti e bestioni. Saggio sull'ignoranza, il sapere e la poesia in Giambattista Vico*, Parma, Nuova Pratiche Editrice, 1995, p. 23).

Più precisamente, quella che abbiamo definito una via intermedia tra scetticismo e dogmatismo si configura come tale dal punto di vista del piano della razionalità dimostrativa, che costituisce il terreno su cui si gioca l'opposizione tra queste prospettive filosofiche. In verità, l'aspetto più dirompente della critica pascaliana e vichiana al pirronismo e al dogmatismo, evidente nei frammenti di Pascal costruiti sulla loro specularità ma visibile, a ben guardare, anche in Vico, sta proprio nel superamento di questo piano del discorso. Il contributo teoretico più rilevante di questi autori al dibattito gnoseologico inaugurato dal cartesianismo sta, piuttosto, nella configurazione di un conoscere accessibile a facoltà diverse dalla ragione, per orientarsi nel quale costoro propongono un criterio di verità differente rispetto a quello adottato da Descartes.

Com'è noto, Descartes giunge all'elaborazione di un criterio di verità in grado di fornire al sistema della conoscenza una solida base risolvendo il dubbio derivante dalla crisi scettica con cui egli, pur non volendo imitare «gli scettici, che dubitano solo per dubitare, e ostentano la loro perpetua irrisolutezza»¹⁵, abbandona tutte le credenze ammesse fino ad allora. Diverso dall'attitudine propriamente pirroniana, il gesto cartesiano è volto a rinvenire, procedendo negando delle verità che si ritengono detenute senza una base sufficientemente stabile, la salda certezza che riconoscerà nel *cogito*: esso costituisce dunque «non [...] una premessa da cui si possano derivare tutte le altre verità»¹⁶ ma il «fondamento del discorso razionale, nel senso che rende possibile il riconoscimento di altre verità»¹⁷ attraverso l'individuazione del criterio di chiarezza e distinzione.

Nella terza delle *Meditazioni Metafisiche*, Descartes enuncia infatti la «regola generale» secondo cui «tutte le cose che noi concepiamo molto chiaramente e molto distintamente sono vere»¹⁸. Se attraverso questa regola egli propone una sorta di sovrapposizione semantica delle nozioni di evidenza e di verità elevando la prima a criterio della seconda, lo fa però al prezzo di intendere l'evidenza come appannaggio del solo intelletto. È vero che la definizione dell'io come cosa pensante avanzata nella

¹⁵ R. Descartes, *Discours de la méthode* (1637); tr. it. *Discorso sul metodo*, in Id., *Opere filosofiche*, cit., vol. I, pp. 289-342, qui p. 310.

¹⁶ R.H. Popkin, *op. cit.*, p. 213.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ R. Descartes, *Meditationes de Prima Philosophia, in qua Dei existentia et animae immortalis demonstratur* (1641), dans Id., *Œuvres*, cit., vol. VII, pp. 1-90; tr. it. *Meditazioni metafisiche*, in Id., *Opere filosofiche*, cit., vol. II, pp. 1-83, qui pp. 33-34.

seconda meditazione viene ad includere in essa anche la gamma del volere e del sentire¹⁹; nondimeno, non si può intendere l'evidenza cartesiana come legata anche alla sfera del sentimento soggettivo²⁰, sebbene sia la volontà che decreta l'assenso alle idee che l'intelletto produce, dando così luogo alla possibilità dell'errore.

A differenza di Descartes, Pascal riconosce che la volontà, anziché assentire all'evidenza di un'idea chiara e distinta propostale dall'intelletto, può resisterele, nonché opporvi un'altra forma di evidenza, irriducibile a quella di ascendenza razionale. Non si spiegherebbe, altrimenti, l'attenzione all'*agrément* come momento necessario del persuadere, accanto al convincere mediante prove. Tanto la dimostrazione quanto la grazia persuasiva portano al riconoscimento di un'evidenza, sebbene di diversa specie, e l'«evidenza pratica» non solo ha la stessa dignità di principio dell'evidenza di stampo matematico e geometrico²¹, ma tende anzi a prevalere su quest'ultima. Sotto questo punto di vista, Pascal pone un doppio limite all'impresa di pensiero cartesiana. Da un lato, infatti, sottolinea come di molte cose l'uomo non possa che restare all'oscuro o elaborare una conoscenza falsata da errori prospettici²²; dall'altro, sottolinea che si danno fondamentali verità accessibili solo a facoltà diverse dalla ragione²³. In questo modo, Pascal radicalizza la drammaticità di un'ammissione già cartesiana: l'uomo è esposto all'errore perché in lui si combinano essere e nulla²⁴. Se in Descartes, tuttavia, questa

¹⁹ *Ivi*, p. 27. Cfr. Id., *Principi della filosofia*, cit., p. 25: «Con la parola pensiero, io intendo tutto quel che accade in noi in tal modo, che noi lo percepiamo immediatamente per noi stessi; ecco perché non solo intendere, volere, immaginare, ma anche sentire è qui lo stesso che pensare».

²⁰ In verità, la determinazione di un'idea come chiara e distinta resta legata, sotto un certo rispetto, alla forza psicologica della convinzione con cui la si ritiene tale, dimodoché se, da un lato, effettivamente, nel momento in cui si coglie un'idea con chiarezza e distinzione non si può dubitare che sia vera, d'altro canto gli «sfortunati che non percepiscono nulla in modo chiaro e distinto [...] dovranno restare scettici» (R.H. Popkin, *op. cit.*, p. 231). Diversa la posizione di Jean-Luc Marion, secondo il quale «l'évidence, considérée comme la qualité d'une perception quelconque par l'ego, se trouve ainsi investie par Descartes de la fonction d'un index de vérité pour ce qu'elle perçoit. Il ne s'agit point d'une subjectivisation de la vérité [...] Il y va, plus essentiellement, des rôles respectifs de l'évidence, toujours déterminée pour et par un ego, et de la vérité, nécessairement réglée sur la chose même» (J.-L. Marion, *L'obscure évidence de la volonté. Pascal au-delà de la regula generalis de Descartes*, «XVII^e siècle» (1994), dans Id., *Questions cartésiennes. II: sur l'ego et sur Dieu*, Paris, PUF, 1996, pp. 339-368, qui p. 353, qui p. 341).

²¹ J.-L. Marion, *op. cit.*, p. 353.

²² Laf., 21.

²³ Cfr. Laf., 182; Laf., 188: «L'ultimo passo della ragione è il riconoscere che vi sono un'infinità di cose che la superano».

²⁴ Nella terza meditazione Descartes scrive infatti che, dinanzi a idee che sono del tutto false, «se rappresentano cose che non sono, la luce naturale mi fa conoscere che procedono dal nulla, cioè che non sono in me se non perché manca qualcosa alla mia natura» (R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, cit., p. 42). Lo stesso concetto sarà ribadito nella meditazione successiva: «io sono come un termine medio tra Dio e il nulla, cioè posto in tal modo tra il sovrano essere e il non-essere che, a dir vero, non si trova nulla in me che possa indurmi in errore, in quanto un sovrano essere mi ha prodotto, ma che, se mi considero come

consapevolezza viene alleviata dall'individuazione di un criterio di verità che dovrebbe assicurare la rettitudine del suo cammino conoscitivo, per Pascal invece dire che «siamo qualche cosa e non siamo tutto»²⁵ significa ammettere che «siamo incapaci di sapere con certezza e di ignorare in modo assoluto»²⁶.

Preso coscienza dei limiti della razionalità, Pascal invita quindi a divenire capaci di cogliere la verità manifesta ad un ordine diverso rispetto a quello dell'*esprit*²⁷, poiché accessibile soltanto al cuore e non alla ragione²⁸. Il matematico di Port-Royal esorta infatti a «saper dubitare dove occorre, prendere per certo dove occorre, sottomettendosi dove occorre»²⁹. Solo in questo modo si riconosce «la forza della ragione», poiché le si permette di ottemperare al massimo grado alla propria attività con «il riconoscere che vi sono un'infinità di cose che la superano»³⁰ e la si libera così dalla necessità di dimostrare anche ciò che non può essere dimostrato³¹.

partecipante in certo modo del niente o del non essere, cioè in quanto non sono io stesso il sovrano essere, mi trovo esposto ad un'infinità di mancamenti, di modo che non mi debbo stupire se m'inganno» (*ivi*, p. 51).

²⁵ Laf., 199. Come sottolineato da Vincent Carraud, sebbene in questo frammento Pascal non nomini Descartes, si può ritenerlo uno dei luoghi in cui con più forza il portorealista manifesta la propria reazione critica alla filosofia cartesiana. Esso testimonia anzi la volontà pascaliana di «rovinare la metafisica cartesiana decostruendone i concetti» (V. Carraud, *op. cit.*, p. 232, la traduzione è nostra, il corsivo è dell'Autore). Cfr., *ivi*, p. 270.

²⁶ Laf., 199.

²⁷ Laf., 308. In questo frammento, detto «dei tre ordini», Pascal distingue «la chair» (*le corps*), «l'esprit» (*la pensée*), «la sagesse» (*la charité*), disposti secondo una ben precisa gradazione ascendente. Cfr. G. Bouchilloux, *La théorie pascalienne des ordres et le problème des trois ordres*, «L'enseignement philosophique», vol. 65, 2015, n. 1, pp. 7-19. Secondo Bouchilloux la teoria degli ordini introduce una gradualità che è fondata su, o meglio ha per modello, quella tra naturale e sovranaturale, e che porta Pascal ad una conclusione quantomai distante dal cartesianismo: «l'esprit est dans la nature une instance qui permet de se relever de la nature» (*ivi*, p. 17). Se il pensiero, per Pascal, fonda la dignità dell'uomo (Laf., 756), e non soltanto il suo carattere essenziale di *res cogitans* come in Descartes, è perché grazie al pensiero l'uomo trova nella natura qualcosa che lo rimanda al di là della natura medesima rivelandogli la sua, più alta, destinazione (*ivi*, p. 18).

²⁸ Laf., 423.

²⁹ Laf., 170. Sebbene in un inciso cassato, possiamo ritenere che il frammento riproponga, in modo peculiare, la distinzione tra pirroniani e dogmatici, questa volta nel binomio pirroniano/geometra, indicando anche quale uso della ragione superi i termini di questa opposizione: il cristiano, appunto mediante la sottomissione della ragione medesima.

³⁰ Laf., 188.

³¹ Da questo punto di vista, il richiamo pascaliano ad ordini diversi da quello dell'*esprit* risulta coerente con la critica di Vico alla tendenza cartesiana a concepire il metodo geometrico come unico metodo possibile, senza tenere conto del fatto che si danno delle forme del discorso cui mal si adatta il procedere dimostrativo (G. Vico, *De Antiquissima Italiorum Sapientia: con le risposte al Giornale de' Letterati d'Italia, d'Italia*, cit., p. 147) che si è visto essere, nel capitolo precedente, solo una delle componenti della *démarche* adottata da Vico nella *Scienza Nuova*. Per quanto riguarda la posizione vichiana in materia cfr. *ivi*, p. 148: «Il metodo geometrico vero opera senza farsi sentire; ed ove fa strepito, segno è, che non opera: appunto come negli assalti l'huom timido grida, e non ferisce; l'huomo di animo fermato tace, e fa' colpi mortali. Onde un vantatore di metodo, ove il metodo non tragge necessità di acconsentire; quando egli dice *questo è assioma, questo è dimostrato*, sembrami simile ad un Pittore, che ad immagini informi, le quali per se non si potesser distinguere, scrivesse sotto *questo è huomo, questo è satiro, questo è leone, questo altra cosa*».

Possiamo ritenere che, sebbene non lo nomini nelle sue riflessioni dedicate all'insufficienza dei processi dimostrativi, in esse Pascal si stia rivolgendo precipuamente contro Descartes, ed in particolare contro il passaggio, svolto nelle *Meditazioni*, in cui richiamandosi al principio di causalità Descartes passa dalla certezza della propria esistenza a quella di Dio. A causa della radicale sproporzione tra uomo e Dio, la prova dell'esistenza di quest'ultimo non può essere raggiunta sulla base del *cogito*. Laddove Descartes, trovando in sé un'idea di «un essere sovranamente perfetto» che l'uomo non potrebbe in alcun modo produrre, ne deduce non solo che esiste ma anche «che esso non può essere ingannatore, poiché la luce naturale ci insegna che l'inganno dipende necessariamente da qualche difetto»³², scrive invece Pascal che

si può ben sapere che c'è un Dio senza sapere ciò che sia. [...] Conosciamo dunque la natura e l'esistenza del finito perché siamo finiti ed estesi come lui. Conosciamo l'esistenza dell'infinito³³ e ignoriamo la sua natura, poiché possiede l'estensione come noi, ma non dei limiti come noi. Ma non conosciamo né l'esistenza né la natura di Dio, poiché egli non ha né estensione né limiti. Ma con la fede conosciamo la sua esistenza; con la gloria, conosceremo la sua natura³⁴.

Proprio per questo, le critiche all'epistemologia cartesiana non fanno di Pascal uno scettico. Il filosofo di Port-Royal aborre, anzi, l'ostinazione che associa ai pirroniani³⁵, e che leggiamo come il tentativo insensato di negare quelle verità immediatamente sentite che, sebbene non provate con la ragione, sono attestate all'uomo dalla sua stessa natura: «la natura confonde i pirroniani e la ragione confonde i dogmatici»³⁶. Come si vede, Pascal denuncia le mancanze e le incoerenze dell'una e dell'altra prospettiva filosofica, affermando sì da un lato «l'impotenza del dimostrare invincibile da tutto il dogmatismo», ma dall'altro anche la nostra irriducibile «idea di verità invincibile da tutto il pirronismo»³⁷. Gli scettici conducono la loro battaglia sul piano di un intelletto

³² R. Descartes, *Meditazioni Metafisiche*, cit., p. 49.

³³ Il testo presenta qui la variante «e della natura». Nel porre a tema il rapporto tra l'uomo finito ma razionale e l'universo naturale, infinito ma in grado di comprendere l'uomo solo fisicamente, e non nell'illimitatezza della sua mente, questa sezione del frammento sul *pari* appare affine al passaggio sul *roseau pensant* (Laf., 113) e a Laf., 308: «Tutti i corpi, il firmamento, le stelle, la terra e i suoi reami, non valgono il più piccolo degli intelletti. Poiché questi conosce tutto ciò e se stesso; e i corpi, niente (*car il connaît tout cela, et soi, et le corps rien*)».

³⁴ Laf., 418.

³⁵ Laf., 886: «Pyrrhonien pour opiniâtre».

³⁶ Laf., 131.

³⁷ Laf., 406.

effettivamente limitato, ma non possono scalfire la nostra conoscenza dei primi principi raggiunta grazie al cuore, di cui è inutile chiedere ragione.

Conosciamo (*nous connaissons*) la verità non solo con la ragione, ma anche con il cuore. È in quest'ultimo che noi conosciamo i primi principi, e invano il ragionamento, che non vi partecipa affatto, cerca di metterli in dubbio. I pirroniani, che mirano solo a questo, vi si affaticano vanamente. Noi sappiamo di non sognare, pur essendo impotenti a provarlo mediante la ragione. Tale impotenza non dimostra altro se non la debolezza della nostra ragione, ma non, come essi pretendono, l'incertezza di tutte le nostre conoscenze. Infatti, la conoscenza dei primi principi, quali l'esistenza dello spazio, del tempo, del moto, dei numeri, (è) tanto sicura quanto quelle che ci forniscono i nostri ragionamenti; ed è proprio su queste conoscenze del cuore e dell'istinto che la ragione deve appoggiarsi e fondarvi tutto il suo discorso³⁸.

È significativo che, nel fare riferimento alla modalità con cui l'uomo entra in contatto con principi superiori alla ragione, Pascal utilizzi in questo frammento il verbo *connaître*. In verità, la questione del tipo di apprensione che se ne può effettivamente avere rimane problematica, nella misura in cui, per renderne conto, Pascal utilizza, in diversi frammenti, espressioni diverse. Da questo punto di vista, il frammento sopra riportato costituisce l'affermazione di una perfetta conciliazione tra ragione e cuore³⁹, messa in dubbio in altri passaggi. Altrove infatti Pascal scrive non che conosciamo i principi, ma che «li sentiamo (*sentons*) naturalmente in noi»⁴⁰ dando luogo ad una certezza legata sì al sentimento, ma resa traballante dall'assenza di «una prova convincente (*une preuve convaincante*) della loro verità»⁴¹; questa incertezza è dovuta all'oscurità che avvolge l'origine dell'uomo, se ovvero egli «sia creato da un dio buono, da un demone malvagio o dal caso»⁴². L'ipotesi che l'uomo sia creatura esistente per atto di un demone maligno, dai

³⁸ Laf., 110. Adottiamo la traduzione di Romeo anziché quella di Balmas, meno aderente all'originale (B. Pascal, *Pensieri*, in Id., *Opere complete*, a cura di M.V. Romeo, cit., p. 2335).

³⁹ Nel prosieguo del frammento Pascal scrive, infatti, che: «tale impotenza deve dunque servire solo a umiliare la ragione nella sua pretesa di farsi Giudice di tutto, ma non a contrastare la nostra certezza, quasi che soltanto la ragione fosse capace di istruirci [...] ma la natura ci ha rifiutato questo bene; essa, all'opposto, ci ha concesso pochissime conoscenze di questa specie. Tutte le altre non si possono acquisire se non con il ragionamento» (*ibidem*). *Raison e cœur*, dunque, collaborano a dare forma alle credenze umane, e soprattutto questa collaborazione di per sé fa sì che la certezza conseguita si converta in un sentimento che, conformemente all'accezione di *persuader* definita nell'opuscolo *L'esprit géométrique*, coinvolge tutte le dimensioni dell'umano.

⁴⁰ Laf., 131.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*. Sul fatto che Pascal ripeta qui molto precisamente l'argomentazione svolta da Descartes nella prima delle *Meditationes*, cfr. V. Carraud, *op. cit.*, p. 85, che associa questo luogo delle *Pensées* all'*Entretien avec M. Sacy*, sostenendo che in essa sotto le affermazioni riferite a Montaigne si celi in verità non lo scetticismo dell'autore degli *Essais*, ma lo scetticismo iperbolico che innerva la prima meditazione cartesiana.

cui inganni dunque le credenze umane potrebbero essere costitutivamente inficiate, espone questi principi al dubbio iperbolico cartesiano. L'ombra di uno scetticismo radicale si affaccia infatti anche nel richiamo all'ipotesi che quella che riteniamo la nostra vita cosciente sia anch'essa sogno. Nella miseria in cui vive dopo la caduta, si chiede Pascal, l'uomo «dubiterà di tutto, dubiterà di essere sveglio, se lo si pizzica, se lo si scotta, dubiterà di dubitare, dubiterà di essere?». Di fronte a quella che appare la necessità di una risposta affermativa, l'unica via possibile è: «ascoltate Dio». Ciò significa che l'assicurazione, per Descartes fondata sulla ragione, circa l'effettiva possibilità di orientarsi nel mondo fidando su delle verità, diventa invece, in Pascal, una condizione legata al cuore⁴³. Come ha efficacemente sottolineato Vincent Carraud, non si tratta, in verità, di una sostituzione del concetto di cuore a quello cartesiano di ragione, quanto di un diverso concetto di quest'ultima. Secondo il critico, nel pensiero di Pascal «les premiers principes relèvent d'une connaissance *par* (le) cœur»⁴⁴. Presentiamo questa affermazione di Carraud nell'originale per sottolineare come essa presenti un gioco verbale di difficile traduzione ma assai efficace da un punto di vista teoretico. «Connaître *par* cœur» significa, infatti, non solo conoscere mediante il cuore (*connaître par le cœur*), ma anche conoscere perfettamente, senza scarto alcuno, quindi, nell'uso comune, anche «sapere a memoria». Carraud lascia intendere quindi che non solo la ragione ha un ambito di applicazione del tutto diverso rispetto al *cœur*, ma per di più non le appartiene la possibilità di una pienezza che sta invece, appunto, solo al cuore. Andando oltre quanto esplicitamente teorizzato da Pascal, l'ipotesi di Carraud in merito, a nostro avviso condivisibile, è che si tratti di «un savoir *par* corps»⁴⁵ e che quindi «è lo statuto dell'incarnazione che fornisce un sapere nel cuore (*savoir par cœur*), ed è forse effetto del peccato originale aver limitato ciò ai primi principi»⁴⁶. Il *cœur* può quindi legittimamente intendersi, prima ancora che come una nozione dotata di un senso teologico o spirituale, come un concetto appartenente alla gnoseologia pascaliana⁴⁷.

La via disegnata da Pascal si smarca quindi dall'opposizione tra scetticismo e razionalismo per risalire verso principi conoscibili ma mediante una facoltà diversa dalla razionalità. È infatti sempre sul terreno della ragione, che queste due prospettive

⁴³ P. Magnard., *Descartes inutile et incertain*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», vol. 75, 1991, n. 1, pp. 63-80, qui p. 67.

⁴⁴ V. Carraud, *op. cit.*, p. 248.

⁴⁵ *Ivi*, p. 249

⁴⁶ *Ibidem*, traduzione nostra.

⁴⁷ *Ibidem*.

filosofiche si scontrano, risultando così, agli occhi del portorealista, egualmente perniciose. Esse non riconoscono, infatti, che la ragione è necessaria, ma non sufficiente, per percorrere l'intera regione del conoscibile e suscitare il sentimento di adesione completa che costituisce l'essenziale della persuasione. Soprattutto, a rendere così problematica la tensione tra pirronismo e dogmatismo è il fatto che, paradossalmente, queste prospettive si alimentano a vicenda, come la speculazione filosofica cartesiana ben esemplifica: è il portare lo scetticismo alle sue estreme conseguenze che conduce Descartes ad una posizione dogmatica; questa è nondimeno incapace di rendere conto della postura conoscitiva che l'uomo può realmente tenere, e che rimane quindi permeabile all'insinuarsi del pirronismo. Se venissero meno, infatti, le insostenibili pretese conoscitive dei dogmatici, lo scacco della ragione che costoro subiscono non contribuirebbe alla «gloria del pirronismo»⁴⁸.

1.2. Comune motivo di vero, vero motivo di comune

Il rifiuto dell'una e dell'altra prospettiva di pensiero si ritrova anche al cuore della riflessione vichiana e costituisce, a nostro avviso, un punto fermo della ricerca di Vico nei diversi momenti di elaborazione ed espressione delle sue teorie gnoseologiche, dal *De Antiquissima Italiorum Sapientia* redatto nel 1710, fino alla terza edizione della *Scienza Nuova*, pubblicata nel 1744.

Quando, nel *Liber Metaphysicus*, Vico espone il principio gnoseologico su cui baserà la propria ricerca, il filosofo lo difende dalle obiezioni che possono provenirgli tanto da parte dogmatica, quanto da parte scettica. Rispetto a queste posizioni, Vico infatti rivendica per sé una postura filosofica differente. Egli rievoca dunque l'impresa cartesiana per contrapporre ad essa un'indagine basata sulla possibilità di conoscere effettivamente solo ciò che si è fatto⁴⁹. Il principio che sancisce che *verum et factum convertuntur* stabilisce, dunque, che: «le scienze più certe sono quelle che [...] risultano analoghe [...] alla scienza di Dio, dal momento che in esse il vero e il fatto sono

⁴⁸ Laf., 33.

⁴⁹ Come ha sottolineato Paolo Fabiani, tuttavia, il *De Antiquissima* non presenta soltanto delle critiche alla prospettiva filosofica cartesiana, ma anche l'adesione ad alcuni assunti antropologici propri del cartesianismo, e condivisi anche da un autore come Malebranche, a partire dai quali si configura una teoria dell'origine dell'errore secondo cui esso deriva da «un'insufficiente consapevolezza di se stessi che conduce a giudicare la natura con i criteri in verità riconducibili soltanto alla nostra natura» che permarrà anche nella *Scienza Nuova* (P. Fabiani, *Classificazione delle scienze e principio dell'errore nel De Antiquissima*, in *Studi sul De Antiquissima Italiorum Sapientia di Vico*, cit., pp. 21-48, qui p. 32).

convertibili»⁵⁰. Questo criterio di verità viene contrapposto a quello cartesiano delle idee chiare e distinte: Vico afferma anzi l'inutilità di quest'ultimo in virtù del fatto che la mente umana non si è fatta da sé, quindi non può giudicare della verità di qualcosa soltanto in base alla propria idea di esso, qualora non si stia riferendo ad un oggetto frutto dell'attività dell'uomo medesimo⁵¹.

Se il solo porre la convergenza di vero e fatto come criterio di verità⁵² risulta una mossa sufficiente ad arginare i dubbi degli scettici, sarà invece la difesa dai dogmatici, e in particolare dal pensiero di Descartes, a dover essere più approfonditamente elaborata. La breve confutazione degli argomenti scettici è infatti preceduta, nel *De Antiquissima*, dalla difesa dalle obiezioni dogmatiche, e in particolare dalla più ampia rielaborazione dei luoghi cartesiani che narrano l'attingimento del primo vero: la certezza di esistere derivante dalla coscienza di pensare, che agli occhi di Vico costituisce lo spartiacque che separa i dogmatici dagli scettici. Questo primo vero sarebbe inteso dai dogmatici, secondo Vico, come la garanzia di poter acquisire scienza dell'ente a partire dalla coscienza del pensare⁵³. Questo non è però che un procedere paralogistico, come emerge facendo valere l'obiezione scettica secondo cui conoscenza e coscienza di qualcosa differiscono l'una dall'altra, poiché la prima richiede di «possedere il genere» di una realtà e permette così di fornire dimostrazioni e prove di essa e della sua causa⁵⁴. La critica al primo vero cartesiano giunge fino all'affermazione secondo cui con l'esprimere questo apparentemente rivoluzionario fondamento di un solido sistema del sapere Descartes non sarebbe giunto che ad una constatazione in fin dei conti ovvia, e più degna di figurare nelle battute di Sosia nell'*Anfitrione* plautino che in un trattato di metafisica. Pretendere che il *cogito* cartesiano possa fondare un complesso di conoscenze certe significa infatti cadere in una nuova forma di scetticismo, legata all'impotenza conoscitiva umana destinata a manifestarsi drammaticamente nel momento in cui si faccia della mente

⁵⁰ G. Vico, *De Antiquissima Italiorum Sapientia: con le risposte al Giornale de' Letterati d'Italia*, cit., p. 21.

⁵¹ Ciò non significa che Vico ricusi di far ricorso alla famosa locuzione cartesiana: al contrario, Vico utilizza più volte locuzioni come «(prove) luminose, e distinte» (SN44, p. 92 [§ 344]), «ischiarite, e distinte guise» (SN44, p. 100 [§ 367]). Si offre così rinnovata conferma del fatto che Vico non squalifica del tutto il pensiero di Descartes; piuttosto, lo rielabora e corregge. Notiamo, ad ogni modo, come queste espressioni si trovino solo nella seconda e terza edizione dell'opera, non nella *Scienza Nuova* del 1725 (Id., *Principj di una Scienza Nuova intorno alla natura delle nazioni. Ristampa anastatica dell'edizione Napoli 1725. Concordanze e indici di frequenza*, cit., p. 121).

⁵² Pur nell'utilizzare questa espressione, consideriamo il principio della convertibilità di *verum e factum* come una sorta di criterio *sui generis*. Velotti ne parla come di un compito di ripetizione del costituirsi della realtà storica, che Vico assegna ai suoi lettori (S. Velotti, *op. cit.*, p. 75).

⁵³ G. Vico, *De Antiquissima Italiorum Sapientia: con le risposte al Giornale de' Letterati d'Italia*, cit., p. 25.

⁵⁴ *Ivi*, p. 27.

umana la regola del vero⁵⁵. A proposito degli esiti della speculazione cartesiana, infatti, Vico scrive che «*Renato* egli ha fatto quel che sempre han soluto coloro, che si sono fatti tiranni, i quali sono cresciuti in credito, col parteggiare la libertà; ma poi [...] sono divenuti tiranni più gravi di quei, che oppressero»⁵⁶. Il frutto della speculazione cartesiana altro non è, agli occhi del filosofo napoletano, che «uno scetticismo inorpellato di verità, perché d'ogni particolar cosa si fan sistemi»⁵⁷.

Il rifiuto vichiano di individuare il criterio del vero nella chiarezza e distinzione con cui la mente umana concepisce le proprie idee lo porta a separare, a differenza della sovrapposizione proposta da Descartes, il vero e il certo: «il vero, di cui il contrario è il falso, designa la conformità del pensiero con la realtà delle cose prodotte dalla ragione eterna di Dio; il certo, di cui il contrario è il dubbioso, designa una credenza umana di cui è impossibile dubitare»⁵⁸. All'interno della dialettica tra vero e certo che così si apre⁵⁹, viene ad inserirsi il riferimento al verosimile, centrale nella speculazione vichiana già dall'orazione *De nostri temporis studiorum ratione*, dove di esso Vico afferma che «essendo per lo più vero, assai di rado è falso»⁶⁰. Da questo punto di vista, si potrebbe dire che la scienza vichiana risolve sì il problema scettico del dubbio, ma non quello della verità. Non c'è, ovvero, nessun motivo ragionevole che dovrebbe portare a dubitare in perpetuo senza trovare mai una terra su cui poggiare il piede al termine del viaggio attraverso un «*immenso Oceano di dubbiezza*»⁶¹. Al contempo, però, i limiti della ragione umana non le consentono di gettare sulle cose uno sguardo che coincida con quello divino. La possibilità di cogliere la verità del mondo storico, quindi i principi immutabili

⁵⁵ Y. Belaval, *Vico et l'anticartésianisme*, «Les Études philosophiques», 1968, n. 3-4, pp. 311-325, qui p. 318.

⁵⁶ G. Vico, *De Antiquissima Italiorum Sapientia: con le risposte al Giornale de' Letterati d'Italia*, cit., p. 150.

⁵⁷ *Ivi*, p. 149.

⁵⁸ Y. Belaval, *op. cit.*, p. 317 (traduzione nostra).

⁵⁹ Stefano Velotti ha analizzato il divenire della concezione vichiana del rapporto tra vero e certo, tenendo conto della trattazione svoltane da Vico dal *De Antiquissima* alle tre edizioni della *Scienza Nuova*, passando per quel momento fondamentale di elaborazione sul tema che è il *Diritto Universale*. La conclusione cui questo percorso giunge, e che costituisce il punto di partenza per l'ultima opera vichiana, è che vero e certo assegnano il compito di «pensare un'identità nella differenza, o una differenza nell'identità» (S. Velotti, *op. cit.*, p. 48). Riteniamo che a costituire il *trait d'union* tra questi due aspetti distinti e nondimeno legati della speculazione di Vico sia proprio la nozione di verosimile, che descrive l'ambito di ricerca percorso dalla nuova scienza. Su questo tema rimandiamo anche agli interventi dedicati, in particolare, al *Diritto Universale*, contenuti in: F. Lomonaco, *I sentieri di Astrea. Studi intorno al Diritto Universale di Giambattista Vico*, cit. Scrive Lomonaco che in quest'opera vichiana le premesse gnoseologiche poste con il *De Antiquissima Italiorum Sapientia* attraversano uno sviluppo che porta il filosofo a concepire la conoscenza non come «un possesso immediato di verità prime, ma un sapere che si realizza attraverso la coscienza come sintesi di verità e certezza, inerenza dell'universale al particolare» (*ivi*, p. 134).

⁶⁰ G. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione*, cit., p. 108.

⁶¹ SN30, p. 122.

che ne informano il continuo mutamento, viene consegnata a ad un pensiero interpretante e ricostruttivo, che non conosce ciò che ha fatto nel farlo, ma nel ripercorrerne lo sviluppo.

La gnoseologia elaborata da Vico trova infatti un proprio momento fondamentale nel riconoscimento dei limiti della ragione umana nelle sue pretese conoscitive, anche quando possano basarsi su un principio efficace come la corrispondenza di vero e fatto. Secondo quanto affermato da Vico nel *De Antiquissima Italiorum Sapientia* è chiaro, infatti, «che nessuna verità assoluta e incondizionata è alla portata della conoscenza umana, al di fuori della conoscenza metafisica di Dio»⁶². Come Pascal, anche Vico enfatizza la necessità della sottomissione della ragione a dei principi di cui essa non può rendere conto. Secondo il filosofo si danno, infatti, verità che sono in noi provenendo però da Dio, senza alcun concorso dell'umana attività, e che devono essere riconosciute nella loro origine trascendente, anche se rispetto ad esse non si potrà mai conseguire sapere in senso proprio, intendendo con questo termine la conoscenza del «modo in cui la realtà viene all'essere»⁶³. Le verità teologiche non sono qualcosa cui l'uomo abbia partecipato ma, ciononostante, la teologia rivelata è, tra tutte le scienze, la più certa⁶⁴. Il sapere che essa comunica dovrà dunque essere conseguito, paradossalmente se si tiene conto del principio che identifica vero e fatto, mediante una dinamica che si può dire contemplativa⁶⁵, essendo impossibile analizzarle mediante le risorse della razionalità umana. Il procedere proprio di quest'ultima nel suo anelito conoscitivo sarebbe, invece, qualificabile piuttosto come operativo:

Conoscere (*scire*) è comporre gli elementi delle cose: in conseguenza, il pensiero (*cogitatio*) è proprio della mente umana, l'«intelligenza» (*intelligentia*) di quella divina; ché Dio «raccolge» (*legit*) tutti gli elementi delle cose, sia quelli esterni che quelli interni, in quanto li contiene e li ordina, mentre la mente umana, in quanto finita, ed esterna a tutte le realtà che non siano essa stessa, si mette a raccogliere gli elementi esteriori delle cose, soltanto, perciò non può raccogliergli tutti, sicché può «pensare» (*cogitare*) le cose: non averne «piena intelligenza» (*intelligere*), in quanto è partecipe, non signora, della ragione⁶⁶.

⁶² D. Luglio, *La science nouvelle ou l'extase de l'ordre. Connaissance, rhétorique et science dans l'œuvre de G. B. Vico*, Paris, PUF, 2003, p. 28 (traduzione nostra).

⁶³ G. Vico, *De Antiquissima Italiorum Sapientia: con le risposte al Giornale de' Letterati d'Italia*, cit., p. 15.

⁶⁴ *Ivi*, p. 17.

⁶⁵ U. Galeazzi, *Sullo statuto epistemologico della Scienza Nuova come teologia civile*, in *Metafisica e teologia civile in Giambattista Vico*, a cura di A. Lamacchia, Bari, Levante editori, 1992, pp. 125-157, qui pp. 141-149.

⁶⁶ G. Vico, *De Antiquissima Italiorum Sapientia: con le risposte al Giornale de' Letterati d'Italia*, cit., p. 15.

Solo l'*intelligere* di Dio è in grado di cogliere pienamente la verità delle cose, non anche il *cogitare* umano, perciò paragonati rispettivamente, nel seguito di questo passaggio, ad un'immagine che renda conto della tridimensionalità dell'oggetto ritratto e ad una sua riproduzione come meramente bidimensionale. Ciò viene provato per via inversa dall'affermazione di Vico per cui, se deve darsi un sapere propriamente umano, com'è la matematica, questo dovrà essere un sapere operativo, in cui il soggetto conoscente compone idee da lui prodotte, mediante quell'operazione che è la dimostrazione. Per questo il progetto gnoseologico vichiano è costitutivamente gravato dalla consapevolezza del fatto che «l'uomo, che conosce solo parzialmente, di fatto non conosce»⁶⁷. Questa affermazione non ci porta a classificare la posizione vichiana come a tutti gli effetti scettica, ma a sottolineare come il progetto per una nuova scienza cui il filosofo napoletano lavorerà negli ultimi vent'anni della propria vita prenda le mosse da una fondamentale affermazione dei limiti della razionalità umana e delle sue capacità conoscitive.

La questione di quali siano gli ambiti di una conoscenza possibile sarà riproposta anche nella *Scienza Nuova*, a partire dalle medesime premesse – la limitatezza della mente umana e la convertibilità di vero e fatto – ma giungendo a conclusioni in parte differenti. Soprattutto, si assisterà alla squalifica del campo della fisica dalla regione di ciò che può effettivamente essere conosciuto, seppure tramite una geometrizzazione che, facendo astrazione dagli aspetti più concreti del mondo naturale, permette si dia un sapere di quest'ultimo su base operativa. Com'è noto, l'ultima opera di Vico pone enfasi, piuttosto, sulla possibilità di conseguire una scienza umana del mondo civile.

Lo che a chiunque vi rifletta, dee recar meraviglia; come *tutti i Filosofi* seriamente si studiarono di conseguire la *Scienza di questo Mondo Naturale*; del quale, perché *Iddio* egli *il fece*, esso solo *ne ha Scienza*; e *traccurarono di meditare* su questo Mondo delle Nazioni, o

⁶⁷ V. Vitiello, *Il medio assente. Sul concetto di verità nel De Antiquissima*, in *Studi sul De Antiquissima Italiorum Sapientia di Vico*, cit., pp. 85-98, qui p. 87. In riferimento al progetto epistemologico di cui Vico getta le basi nel *De Antiquissima Italiorum Sapientia*, Gualtieri ha scritto che «l'uomo, in quanto dotato di capacità di volere immessa da Dio nel suo essere, ha la possibilità di costruire delle cose e di possedere, così, la piena conoscenza» (G.A. Gualtieri, *op. cit.*, p. 89). Ciononostante, le possibilità di una conoscenza legata al fare umano dischiuse da una fisica meccanicistica e di impostazione matematizzante come la cartesiana non tolgono che un sapere pieno e completo possa riguardare solamente il mondo delle storiche, e non il mondo fisico, per quanto quest'ultimo sia a suo modo sostenuto da una «intelaiatura» metafisica (*ivi*, p. 90). Per quanto concerne poi la stessa possibilità di un sapere stabilmente completo e pieno del mondo storico, non va dimenticato come la stessa determinazione di questo oggetto di ricerca faccia sì che la scienza vichiana sia «sempre suscettibile di ampliamenti» perché la sua complessità «è legata alla necessità di partire da fattori che sono e rimangono contingenti, in quanto l'uomo e la storia sono sottoposti, per loro natura, ad una continua mutevolezza» (*ivi*, pp. 98-99).

sia *Mondo Civile*; del quale, perché l'avevano fatto gli uomini, ne potevano conseguire la *Scienza gli uomini*⁶⁸.

Si può notare, per inciso, la coerenza tra questo passo vichiano e un frammento delle *Pensées*, peraltro pubblicato quasi integralmente sin dall'edizione di Port-Royal, in cui Pascal mette a frutto, come ha sottolineato Antonio Pérez-Ramos nel suo studio sulla *maker's knowledge*⁶⁹, il potenziale apologetico dell'argomento per cui si può conoscere solo ciò che si è fatto. Scrive Pascal che: «tutte le cose sono uscite dal nulla e portate fino all'infinito. Chi seguirà questi sorprendenti processi (*ces étonnantes démarches*)? L'autore di queste meraviglie (*ces merveilles*) le capisce. Nessun altro lo può fare»⁷⁰. Questo passo non costituisce, infatti, solo una critica a Descartes e alle sue pretese ad un sapere onnicomprensivo della natura ma, a fronte dell'umiliazione che la ragione umana ricava dal naufragio di un tale progetto conoscitivo, porta il lettore a cogliere la distanza tra la propria finitezza e la divina onnipotenza. Come abbiamo già sottolineato, anche Pascal a suo modo trae da quest'ordine di considerazioni di stampo metafisico un'indicazione a tema gnoseologico, rispetto alla necessità che l'uomo persegua un sapere posto a metà tra la piena ignoranza e la piena scienza, in un ambito intermedio tra gli estremi impenetrabili dell'infinitesimale e dell'infinita grandezza dell'universo⁷¹.

Più pregnante è l'indicazione che, nel passo sopra citato, Vico trae dalla convergenza di fare e conoscere: per conoscere il mondo civile, la struttura delle umane associazioni, è necessario ripercorrerne le vicende, il che è reso possibile dal fatto che queste si sono compiute attraverso l'azione degli uomini stessi. Il campo che Vico addita come ambito d'indagine è quindi quello della storia ideale eterna, nel meditare la quale sarà possibile rinvenire i principi che hanno sorretto e guidato la genesi e lo sviluppo di ogni nazione particolare. Il metodo che questa scienza seguirà sarà quello di una nuova arte critica che combini filosofia e filologia riconducendo, mediante la prima, i dati offerti

⁶⁸ SN44, p. 87 [§ 332].

⁶⁹ Questo riferimento è in: A. Pérez-Ramos, *op. cit.*, p. 155. Allargando il proprio campo di indagine oltre l'epistemologia baconiana, questo testo fornisce una precisa ricognizione storica degli usi del paradigma gnoseologico secondo cui si può conoscere solo ciò che si è fatto. Sebbene il critico non dedichi particolare spazio alla filosofia pascaliana, ci sembra interessante notare che egli vi si richiami proprio nel trattare la riproposizione vichiana del principio del *verum-factum*, soprattutto nel sottolineare l'impalcatura teorica sottesa alla loro critica alla pretesa veritativa della geometrizzazione cartesiana della fisica (*ivi*, n. 38 p. 191).

⁷⁰ Laf., 199.

⁷¹ «La nostra ragione è sempre delusa dall'incostanza delle apparenze, nulla può fissare il finito tra i due infiniti che lo racchiudono e lo fuggono. Una volta ben compreso tutto questo, credo si starà tranquilli, ognuno nello stato in cui la natura lo ha posto» (*ibidem*).

dalla seconda a delle costanti universali, ma rinvenendo di converso questi ultimi grazie alle loro istanziazioni particolari nel fluire storico. In quanto scienza dell'interpretazione, la filosofia vichiana della storia ribadisce il carattere, già affermato nel *Liber Metaphysicus*, della conoscenza accessibile all'uomo come un *cogitare* anziché un *intelligere*. Il procedere dell'indagine sarà dunque sempre accompagnato da un cono d'ombra, legato al rischio dell'errore insuperabile in qualsiasi attività interpretativa, e dovuto al fatto che la conoscenza umana non si dispiega con l'immediata esattezza che caratterizza l'intellezione divina, ma mediante un graduale processo di rinvenimenti e ricostituzioni⁷².

La verità non rappresenta quindi, per Vico, come fa invece agli occhi di Descartes, il punto di partenza per rifondare il sapere, ma l'auspicato e mai pienamente raggiunto punto di arrivo della ricerca, che per questo rivendica la propria vocazione esegetica⁷³. La ricerca vichiana non potrebbe far propria una postura diversa, nella misura in cui lo sfondo dal quale emerge la nuova scienza sono le tenebre della più lontana antichità di cui molto si è scoperto e nulla si è compreso, mentre la scienza cartesiana prende le mosse dalla certezza luminosa e rassicurante del *cogito*⁷⁴. Vico risponde, dunque, al progetto epistemologico cartesiano contrapponendogli una diversa nozione di verità. La sua scienza non si rivolge, infatti, a verità necessarie cui è possibile giungere per via dimostrativa, ma piuttosto a ciò che è potenzialmente vero: la dimensione verosimile della storia, poiché sono stati gli uomini ad agire in essa e ne serbano oscuramente in sé, nelle modificazioni della propria mente, dunque, i principi, di cui devono ritrovare la memoria ricostruendo e interpretando la narrazione del passato collettivo. Ciò che è vero dunque non è solo quel che è evidente e fondato su base dimostrativa, ma anche, e in primo luogo, quel che è efficace perché gli uomini possano progettare la propria vita in

⁷² Nelle *Risposte* alle critiche mosse al suo scritto del 1710, Vico ripercorre le argomentazioni da lui svoltevi, e scrive che mentre Dio «contenendo dentro di sé gli elementi delle cose tutte; e contenendogli, ne dispone le guise, o siano forme dall'infinito; e disponendole le conosce, ed in questa sua cognizione le fa», l'uomo è un «*Animal partecipe di ragione*: e per questa sua parte non ha l'*intelligenza*, ma la *cogitatione* del tutto, che tanto è dire, non comprendere l'Infinito, ma bene il può andar raccogliendo» (G. Vico, *De Antiquissima Italiorum Sapientia: con le risposte al Giornale de' Letterati d'Italia*, cit., p. 102).

⁷³ S. Woidich, *Vico und die Hermeneutik. Eine rezeptionsgeschichtliche Annäherung*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2007, pp. 30-31.

⁷⁴ Come ha sottolineato Paganini, uno degli elementi che differenziano lo scetticismo cartesiano dal pirronismo antico sta nel fatto che, in quest'ultimo, la sospensione del giudizio e il rifiuto di far proprie delle credenze erano descritti come una via di liberazione dalla passione del timore, mentre per Descartes sono aspetti di una condizione di turbamento ed esitazione (G. Paganini, *op. cit.*, p. 110).

base ad esso, e ha effetti sul loro comportamento, in quanto è valido per tutti⁷⁵. Che si possa conoscere solo ciò che si è fatto significa che la conoscenza non passa solo attraverso le risorse della razionalità dimostrativa, ma è legata anche all'immediatezza del sentire con cui si riconosce quel che è depositato nel senso comune umano. Dallo specifico punto di vista della teoria della conoscenza, infatti, il principale elemento di novità tra l'esposizione contenuta nel *De Antiquissima* e la postura epistemologica della *Scienza Nuova*, in cui la convergenza di fare e conoscere non viene esplicitamente ribadita ma orienta comunque la ricerca, sta «nella interiorizzazione dei principi del sapere nella coscienza umana comune a tutti i popoli e in tutti i tempi: principi sui quali si costruisce ogni forma di sapere, teorico e pratico»⁷⁶.

Espressa tramite il richiamo a ricercare ciò che si può effettivamente conoscere perché lo si è fatto, la regola del vero elaborata da Vico trova dunque la propria sanzione nel senso comune, in cui si depositano quelle modificazioni della mente umana che celano in sé i principi del mondo civile. Infatti, «l' *Criterio*, di che <questa scienza> si serve, [...], è quello insegnato dalla *Provvidenza divina* comune a tutte le Nazioni, ch'è il *sensu Comune d'esso Gener'Umano*»⁷⁷. È, questo, un deposito di verità più immediatamente accessibile alla volontà, che se ne serve per dirigere l'uomo nelle necessità della sua vita quotidiana, che non all'intelletto, poiché prima di fungere da filo d'Arianna della nuova scienza, il senso comune è «il *Criterio* insegnato alle Nazioni dalla *Provvidenza Divina* per diffinire il *Certo* d'intorno al *Diritto Natural delle Genti*»⁷⁸. Il senso comune è «*medium* tra vero e falso, sotteso all'affermazione del *verisimile*, [...] <quindi> prospetta la possibilità di rendere concreta l'universalità del vero e, insieme, quella di aprire all'universale la concretezza del *factum*»⁷⁹. Il senso comune sancisce la verità del verosimile storico, in quanto attraverso di esso si esprime la regola secondo cui «*Idee uniformi* nate appo *intieri popoli* tra essoloro *non conosciuti* debbon' avere un *motivo comune di vero*»⁸⁰, collegando il mutevole piano della storia e delle azioni degli uomini all'ordine eterno e

⁷⁵ Sull'importanza riconosciuta da Vico all'idea di un consenso generale degli uomini su aspetti fondamentali che permetteranno lo strutturarsi della loro vita associata, cfr. G. Cantelli, *Vico e Bayle: premesse per un confronto*, Napoli, Alfredo Guida, 1971, pp. 28-29. Cantelli si concentra sul senso comune vichiano in quanto risposta critica di Vico alla prospettiva di Bayle, contro la quale «la sua <del senso comune> funzione prima è di riaffermare contro Bayle la possibilità di una conoscenza della storia universale, restaurare il principio di autorità e di ristabilire l'unità in Dio del genere umano» (*ivi*, p. 83).

⁷⁶ A. Lamacchia, *Metafisica e nuova scienza nell'opera di Giambattista Vico*, cit., p. 74.

⁷⁷ SN44, p. 94 [§ 348].

⁷⁸ SN44, p. 63 [§ 145].

⁷⁹ F. Lomonaco, *Da Montaigne a Vico. Posizioni dell'uomo nell'età moderna*, Pisa, ETS, 2021, pp. 166-167.

⁸⁰ SN44, p. 63 [§ 144].

provvidenziale in riferimento al quale è possibile interpretarle⁸¹. È grazie al rilievo riconosciuto al senso comune che Vico può restaurare il nesso tra certezza e verità, negato nella critica al criterio cartesiano delle idee chiare e distinte, ma ora ritrovato sebbene con una valenza diversa rispetto a quella che esso assume dalla prospettiva di Descartes.

Allo stesso modo, l'«oscura evidenza» che agli occhi di Pascal è manifesta alla volontà conferisce al riferimento alla verità un'accezione diversa rispetto a quella che il cartesianismo gli aveva attribuito⁸². In questo modo, lo stesso oggetto della ricerca filosofica si fa più vario e complesso, e giunge ad includere il verosimile che Descartes aveva, per ragioni analoghe, denunciato come falso. Come da un punto di vista teoretico, infatti, notare «quante opinioni diverse si possono avere su una stessa cosa [...] mentre non può esservene più di una che sia vera» lo porta a risolversi a reputare «falso tutto ciò che (è) solo verosimile»⁸³, così il relativismo in ambito pratico lo porta a «non prestare troppa fede alle convinzioni fondate solo sull'esempio e sul costume», trovandovi «quasi altrettanta diversità che fra le opinioni dei filosofi esaminate in precedenza»⁸⁴.

Contrariamente a quanto operato da Descartes, come si vedrà, nelle pagine di Pascal e di Vico si trova una riabilitazione del verosimile e financo della finzione, che fa sì che persino credenze false o erranee possano essere rivalutate, guadagnando il ruolo di oggetti della ricerca filosofica. Da un lato, si ha infatti il riconoscimento del ruolo giocato da facoltà diverse dalla ragione, e dei condizionamenti che a questa provengono dalla «corporeità (considerata) come limite positivo della mente»⁸⁵. Dall'altro, la determinazione di un criterio di verità che muove dall'evidenza di ciò che è indubitabile in quanto comune ed anzi comunemente sentito, e non perché dimostrato come necessario.

⁸¹ D. Luglio, *op. cit.*, p. 74. D'accordo con Luglio, riteniamo che qui si collochi la differenza tra vero e verosimile, ma anche la loro congiunzione, piuttosto che una netta separazione. D'altra parte, lo stesso Luglio scrive che, «l'ordine eterno è dunque conoscibile al cuore stesso della verità umana, in ciò che essa ha d'infinito e di eterno. La legge dell'ordine, ci dice, si trova nei principi che Dio ha trasmesso alla mente dell'uomo e che si ritrovano ai fondamenti della sua conoscenza e della sua azione» (*ivi*, p. 76, traduzione nostra).

⁸² J.-L. Marion, *op. cit.*, pp. 356-357.

⁸³ R. Descartes, *Discorso sul metodo*, cit., p. 296.

⁸⁴ *Ivi*, p. 297.

⁸⁵ F. Lomonaco, *Da Montaigne a Vico. Posizioni dell'uomo nell'età moderna*, cit., p. 167.

2. *La natura multiforme del verosimile*

Come si è visto, il verosimile arriva, dunque, a scardinare il chiasmo che presenta l'opposizione, rispettivamente, del vero al falso, del dubbio alla certezza, a partire dal riferimento ad una verità che, invece di costituire l'evidenza a partire dalla quale un progetto prende forma, si struttura mediante un'attività interpretativa, che riconosce il vero come tale solo nel momento in cui vede la sua impronta nella mutevolezza storica. Il verosimile si qualifica come una verità «ancorata alla certezza», che per questo «deve guardare il mutevole, le differenze, deve potersi coniugare secondo il tempo, deve articolarsi secondo un criterio plurale»⁸⁶. Come ha affermato Paolo Rossi, «ogni vero deve essere accertato e ogni certo deve essere avverato. [...] Le verità non accertate non sono verità»⁸⁷. Non soltanto, dunque, le costanti che animano la vita comunitaria degli uomini sono avvalorate da una ragione metafisica e ideale⁸⁸, ma questa, nella sua immutabile eternità, non viene colta se non si manifesta nella concretezza della realtà storica.

La *Scienza Nuova* definisce infatti il proprio procedere come un intreccio di filosofia, il cui orizzonte è costituito dal vero, e filologia, che guarda invece al certo. Dalla combinazione di queste due forme del conoscere prende vita la nuova arte critica che costituisce il metodo della scienza vichiana, il cui ambito di studio sarà dunque costituito dalla storia ideale eterna come zona di intersezione tra verità e certezza. Il paradigma del *verum* rimane, così, punto di riferimento asintotico della conoscenza, suo obiettivo intangibile che ne stimola nondimeno il perpetuo divenire. Dal suo canto, anche il verosimile è vero, ma non è *il vero*, lume eterno e immutabile, bensì una verità che è tale in quanto riconosciuta come certa, poiché prende forma mediante un'interpretazione condotta secondo principi esegetici rinvenuti nelle «modificazioni» della mente dell'interprete in quanto uomo⁸⁹. Esso reclama per sé, dunque, un concetto di verità diverso dall'evidenza cartesiana, essendo per eccellenza celata e da ricostruire esegeticamente.

⁸⁶ C. Castellani, *Metafisica della mente e verum-factum. Un confronto di Vico con Cartesio*, in *Vico e Gentile*, cit., pp. 75-85.

⁸⁷ P. Rossi, *Le sterminate antichità e nuovi saggi vichiani*, cit., p. xvii.

⁸⁸ D. Luglio, *op. cit.*, p. 198: «egli (Vico) non cerca nella molteplicità delle rifrazioni del Vero, egli tenta, al contrario, di ricondurre la frammentazione del molteplice all'unità del Vero».

⁸⁹ «Il vero «comune» è così colto e "interpretato" nel certo, nell'autorità dei documenti storici e della coscienza in quei documenti espressa» (A. Lamacchia, *Metafisica e nuova scienza nell'opera di Giambattista Vico*, cit., p. 75).

L'interpretazione che ricostruisce il mondo storico si fonda, dunque, sul senso comune, bacino in cui si depositano i caratteri delle diverse epoche distinte da Vico, e che abbiamo già definito criterio della ricerca svolta nella *Scienza Nuova*. Il senso comune costituisce infatti il *trait d'union* tra la singola individualità, che è in grado di cogliere i principi del mondo civile, e l'universalità della loro valenza, stabilendo tra questi due poli un rimando che supera la razionalità dimostrativa: l'universalità cui rimandano quei principi non è quella astratta di una legge, e l'individuo non li coglie mediante l'intelletto raziocinante.

Si tratta, piuttosto, di una universalità giocata nel segno della concretezza dei *certa* particolari entro cui l'idealità si esprime: un aspetto ben colto da Gadamer nelle pagine di *Verità e metodo* dedicate al senso comune. Nella sua rilettura del pensiero vichiano, infatti, molto opportunamente il filosofo tedesco nota che nel senso comune, per Vico, è inscritto «ciò che indica la direzione alla volontà dell'uomo [...] (che) non è l'universalità astratta della ragione, ma l'universalità concreta che costituisce l'unità comune di un gruppo»⁹⁰. Soprattutto, Gadamer ha il merito di aver sottolineato come il senso comune vichiano guadagni la propria valenza a partire dal riferimento alla tradizione retorica, perché in questo modo gli riesce di mostrare come, prima che un concetto rilevante sul piano gnoseologico, tale nozione sia legata alla dimensione pratica della vita umana. Non poteva essere altrimenti, d'altra parte, se Vico vive in un'epoca in cui ancora «si sapeva [...] che le possibilità del dimostrare e dell'insegnare razionali non esaurivano completamente l'ambito della conoscenza»⁹¹, come sarebbe stato negato, invece, nell'epoca dell'egemonia del metodo. Nella polemica contro quest'ultimo, reo di aver portato allo «svuotamento di significato della tradizione umanistica»⁹² Gadamer avrebbe trovato nel Vico implicato nella *querelle des Anciens et des Modernes* un valido esempio cui rifarsi. Il richiamo esclusivo alla settima orazione inaugurale e non anche alla *Scienza Nuova* si può ritenere giustificato, dunque, dall'interesse di Gadamer a collegare il *sensus communis* alla tradizione retorica, in quanto risorsa della topica che il Vico del *De ratione* contrappone alla critica, quindi alla sua volontà di esplicitare il significato del *Gemeinsinn*

⁹⁰ H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (1960); tr. it. *Verità e metodo*, Milano, Bompiani, 2000, p. 65.

⁹¹ *Ivi*, p. 71.

⁹² A. Volpi, *Gadamer e Vico: il sensus communis nell'ermeneutica filosofica*, «Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy», vol. 10, 2018, n. 1, pp. 122-148, qui p. 123.

alla luce della tradizione umanistica⁹³. Gadamer traccia infatti una sorta di genealogia dei termini umanistici destinati a diventare centrali nella riflessione estetica, mostrando come essi originariamente veicolassero il riferimento ad una verità intesa diversamente rispetto all'astrattezza della speculazione teorica, e legata piuttosto alla dimensione condivisa e pratica dell'esperienza. A sostegno di questo modo di intendere il senso comune, Gadamer non cita solo Vico, anzi fa riferimento soprattutto a Shaftesbury, e alla sua elaborazione di un concetto di *sympathy* che si riverbera fino a Hume⁹⁴. In verità, nella misura in cui Gadamer si richiama al concetto di senso comune proprio per riesaminarlo criticamente, al fine di comprendere come abbia potuto condurre, nel corso della sua evoluzione storica, a una concezione dell'esperienza estetica che non contempla quello specifico accesso alla verità che si esprime nell'arte, finisce con il fornirne un'interpretazione per certi aspetti «individualizzante», in quanto proietta questo concetto sul piano individuale della formulazione dei giudizi estetici⁹⁵.

Al contrario, è proprio grazie al suo costitutivo rimando a un'universalità attinta nella dimensione della comunicazione tra diversi soggetti, o meglio dell'interpretazione che configura un'esperienza come tale e in questo modo la rende comunicabile, che il senso comune può costituire lo strumento per elaborare una prospettiva gnoseologica alternativa tanto al dogmatismo che al pirronismo. Attraverso il riferimento al senso comune, infatti, Vico da un lato «si studia di uscire dalla dialettica gnosi/scetticismo»⁹⁶;

⁹³ Tuttavia, va rimarcato come il non riferirsi alla *Scienza Nuova* porti Gadamer, in pagine fortemente connotate dal riferimento vichiano, ad appellarsi a «Tetens, uno degli esponenti dell'Illuminismo tedesco» per trarne la definizione del senso comune come «*iudicium* senza riflessione» (H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 85) laddove una formulazione analoga si troverebbe appunto anche nell'opera maggiore di Vico. Questa notevole assenza della *Scienza Nuova* da *Verità e metodo* è stata sottolineata anche da Velotti (S. Velotti, *op. cit.*, p. 59) che critica l'interpretazione gadameriana di Vico in quanto finisce, a suo avviso, per individuare nel pensiero del filosofo napoletano una prima forma di storicismo incapace di rispondere, come anche l'*Historismus* Otto-Novecentesco, alle pretese veritative delle *Naturwissenschaften*. Cfr. C. Megale, *Ricerche vichiane*, cit., pp. 106-109, che individua nelle riserve di Gadamer rispetto al pensiero di Dilthey la radice della stessa presa di distanza da Vico da parte dell'autore di *Verità e metodo*.

⁹⁴ La fonte britannica e, segnatamente, scozzese del concetto di senso comune, e la sua parentela con la concezione vichiana è avvalorata mediante una disamina non solo teoretica ma storica in: J. Robertson, *The Case for the Enlightenment. Scotland and Naples 1680-1760*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

⁹⁵ J.D. Schaeffer, *Sensus communis in Vico and Gadamer*, «New Vico Studies», vol. 5, 1987, pp. 117-130, qui p. 121. Si è sottolineato come il progetto filosofico vichiano, quindi il «comprendere» che trova espressione nella *Scienza Nuova*, sia «esattamente il contrario dell'ermeneutica gadameriana» (C. Jermann, *La recezione di Vico in Gadamer*, «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», vol. 22-23, 1992-1993, pp. 325-343, qui p. 330), dato il costante richiamo di Vico alla scientificità del proprio procedere, che non abbandona ma potenzia la «razionalità metodica».

⁹⁶ A. Livi, *Il senso comune tra razionalismo e scetticismo. Vico, Reid, Jacobi, Moore*, Milano, Editrice Massimo, 1992, p. 63. Sebbene il suo nome non figuri nel titolo del volume, anche a Pascal viene dedicato un capitolo di questo testo, in cui le «filosofie del senso comune» sono descritte come antidoti tanto al dogmatismo quanto al pirronismo.

d'altra parte, elabora una «filosofia del limite della ragione, una filosofia contraria alla pretesa di tutto comprendere e tutto spiegare»⁹⁷. Secondo Antonio Livi, in questo duplice intento Vico si muove in un solco che, tra i post-cartesiani, era stato tracciato per la prima volta proprio da Pascal, sebbene ancora in una forma confusa e terminologicamente poco rigorosa⁹⁸. Anche Pascal sarebbe, dunque, un «pensatore del senso comune», nelle pagine del quale questo concetto va rinvenuto sotto l'espressione di *esprit de finesse*, un senso legato alla facoltà di giudicare⁹⁹ e capace di cogliere un gran numero di principi la cui evidenza «non necessita del carattere dell'intelligibilità bensì, proprio in quanto evidenza, pretende d'essere accolta in forza della sua capacità di dar ragione dei fatti»¹⁰⁰. Il senso comune svolgerebbe dunque nel pensiero vichiano lo stesso ruolo della *bonne vue* nel pensiero di Pascal, che permette di vedere bene ciò che è comunque sempre presente, permettendo così agli uomini di orientarsi nella loro esperienza. Come già sottolineato nel capitolo precedente, i principi che si tratta di riconoscere non sono gli assiomi da porre per condurre una dimostrazione a partire da essi, ma delle verità generalmente sentite, che la riflessione sopraggiunge per porre a tema.

In quanto organo che permette di avere accesso a questa molteplicità di principi, il senso comune è dunque lo strumento fondamentale per conoscere la storia, al cui divenire esso stesso ha contribuito, e per orientarsi e agire in essa. L'affinità tra le posizioni di Vico e di Pascal su questo aspetto del loro pensiero è enfatizzata dal riferirsi dei due autori al medesimo campo metaforico, quello della vista e della prospettiva, per parlare dei processi interpretativi. Risulta quindi necessario interrogarsi sul significato assunto da tali riferimenti ottici nelle opere dei due autori in questione.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ *Ivi*, p. 147.

⁹⁹ Livi enfatizza l'uso, da parte di Pascal, di termini fondamentali della dottrina del senso comune, come *sens* e *jugement*, in Laf., 512, il principale frammento dedicato alla distinzione tra *esprit de géométrie* ed *esprit de finesse*. In verità, l'espressione «sens commun» compare in alcuni luoghi del *corpus* pascaliano, ma in un'accezione più vicina a quella del mero «buon senso» piuttosto che, in senso stretto, del senso comune, rispetto alla quale nozione effettivamente quella di *esprit de finesse* appare più affine. Cfr. ad esempio Laf., 284, Laf., 425.

¹⁰⁰ S. Santasilia, *La forza della realtà. Il senso comune nel pensiero vichiano*, «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», vol. 47, 2017, pp. 183-195, qui p. 188. Nel suo articolo, Santasilia ripropone, ma senza argomentarla con l'ampiezza che questo tema trova nello scritto di Livi, l'affinità tra il pensiero di Vico e di Pascal sul tema del senso comune, il cui organo sarebbe appunto, nel pensatore francese, la *bonne vue* da questi associata all'*esprit de finesse*.

2.1. *Excursus ottico-gnoseologico: Pascal, Vico e la prospettiva*

Com'è noto, Pascal e Vico hanno coltivato studi differenti. Gli interessi legati alla matematica, alla geometria e alla fisica che animano gli scritti dell'autore francese non trovano una corrispondenza nella formazione del giovane Vico. In Pascal, infatti, il richiamo alle immagini prospettiche è legato ai precoci interessi geometrici, che lo hanno portato a compiere studi quali quelli sulle coniche: il suo riferimento alla prospettiva è dunque tinto dalla concretezza di un'esperienza di studio compiuta in prima persona, che esso non possiede invece in Vico. Detto ciò, le differenze tra le impostazioni dei due autori non sono, a nostro avviso, sostanziali. Basti pensare al fatto che i richiami di Pascal alla prospettiva, se appunto originati dai suoi primi studi, risultano legati a quella geometria non analitica, ma sintetica e concreta¹⁰¹, che lo stesso Vico mostra di privilegiare¹⁰².

Al di là delle differenze, Pascal e Vico pongono la propria ricerca sotto l'insegna della visione prospettica, ovvero orientata secondo una direzione precisa che ne esclude altre. Questi autori rispondono così al reiterato riferimento di Descartes a un vedere mentale, non intaccato dalla parzialità che costantemente accompagna il senso della vista, come immagine della conoscenza. Sia nelle opere del portorealista sia in quelle del filosofo napoletano, invece, i riferimenti ai mezzi e alle modalità del vedere fungono da immagini dei limiti strutturali dell'umana pretesa di conoscere. Questi fanno sì che non si dia mai una coincidenza tra il proprio oggetto e la propria comprensione di esso, specialmente nel caso di Pascal; Vico, dal canto suo, supera questa *impasse* portando al centro del discorso sulle possibilità conoscitive ciò che è, o ha potuto essere, fatto dagli uomini.

Mentre «con Descartes il modello universale dello sguardo attesta una filosofia della rappresentazione», «Pascal rompe con questo modello gnoseologico, descrivendo ciò che, nel soggetto conoscente, impedisce di vedere il visibile»¹⁰³. La speculazione

¹⁰¹ J. Mesnard, *Point de vue et perspective dans les Pensées de Pascal*, «Courriel du Centre International Blaise Pascal», 1994, n. 16, pp. 3-8, qui p. 8.

¹⁰² Questo aspetto è stato sottolineato, infatti, anche in riferimento alla filosofia vichiana. Non soltanto se ne ritrova una ricognizione nel già citato saggio di Lachterman (D. Lachterman, *Vico, Doria e la geometria sintetica*, cit.), ma anche in più recenti scritti dedicati alla filosofia vichiana, i quali evidenziano che in essa «la storia e la geometria coincidono» (P.V. Sokolov, J.V. Ivanova, *Malignum aditum puncti. «Primo punto di tutte le cose umane» nell'architettura barocca della scienza vichiana*, cit., p. 72).

¹⁰³ V. Carraud, *op. cit.*, p. 244 (traduzione nostra). Carraud si concentra, in particolare, sulla diversa valutazione degli strumenti ottici messi a punto nel Seicento, in particolare le lenti dei cannocchiali, da parte di Descartes e di Pascal. Laddove il primo vede nelle *lunettes* uno strumento di grande utilità per l'espressione delle potenzialità conoscitive del soggetto, per Pascal questo strumento «rovina il valore immediato dello sguardo» (*ivi*, p. 245, traduzione nostra) ed è quindi figura di un conoscere indiretto e, per

pascaliana si preclude quindi la possibilità di vedere un intero che si sa, peraltro, inattingibile, ed esprimibile solo nella forma del rimando e dell'indefinita apertura interpretativa, attuati mediante lo spessore semantico che l'espressione linguistica guadagna, come si è visto nel capitolo precedente, rivalutando la forza dell'implicito e gli strumenti della retorica.

Alla questione della prospettiva è sottesa, sia in Pascal che in Vico, la questione del punto giusto a partire dal quale giudicare. Agli occhi di Pascal, l'uomo vive costantemente sospeso tra due estremi, in una condizione che si esprime nei più diversi casi dell'esperienza comune, come, ad esempio, nella pratica di una lettura troppo rapida o troppo lenta¹⁰⁴, in un consumo eccessivo o eccessivamente parco di vino¹⁰⁵, nello spazio tra l'inesperienza della giovinezza o la vecchiaia¹⁰⁶. In tutti questi casi, ciò di cui ne va è il giudizio, che si trova privo di strumenti adeguati, ovvero manca di quel direzionamento che in pittura è fornito dalle leggi della prospettiva¹⁰⁷. Soprattutto, però, una tale sospensione tra estremi opposti caratterizza la condizione dell'uomo come essere che, dopo la caduta, abita il mondo al modo di un sovrano spodestato¹⁰⁸, al contempo grande e misero. In questo stato, l'uomo può elaborare un sistema di coordinate attraverso cui orientarsi nel reale solo mediante un processo di elaborazione che, per Pascal, assume la forma di una ricalibrazione della prospettiva. Difatti, se Pascal può affermare che «con lo spazio l'universo mi comprende e mi inghiotte come un punto; col pensiero io lo comprendo»¹⁰⁹, allora la ridefinizione della postura conoscitiva dell'uomo rispetto al mondo non potrà realizzarsi che mediante un processo di allontanamenti e avvicinamenti, di variazioni prospettiche finalizzate al rinvenimento di un punto di vista che conferisca alle cose intellegibilità ovvero che, nella metafora visiva, faccia sì che esse assumano una luce maggiore¹¹⁰.

questo, sempre potenzialmente falsato. Cfr. B. Pascal, *L'intelligenza geometrica*, cit., p. 1609: «Perché, infine, chi ha loro garantito che queste lenti abbiamo mutato la grandezza naturale di questi oggetti, o che abbiano invece ristabilito quella vera, che la figura del nostro occhio aveva mutato e racciato, come fanno le lenti che rimpiccioliscono?». Cfr. R. Descartes, *La Dioptrique* (1637), dans Id., *Œuvres*, cit., vol. VI, pp. 79-228, qui pp. 226-227.

¹⁰⁴ Laf, 41.

¹⁰⁵ Laf, 38.

¹⁰⁶ Laf, 21. Cfr. Laf., 199: «troppa distanza e troppa prossimità impediscono la vista».

¹⁰⁷ *Ibidem*. Pascal afferma che manca, nella verità e nella morale, quindi tanto in un ambito teoretico quanto pratico, il giusto criterio di giudizio costituito invece, nel campo della pittura, dalla prospettiva.

¹⁰⁸ Laf, 116.

¹⁰⁹ Laf, 113.

¹¹⁰ Seguiamo l'interpretazione di questo frammento offerta in: J. Mesnard, *Point de vue et perspective dans les Pensées de Pascal*, cit., pp. 7-8.

Soprattutto, come ha affermato Jean Mesnard, «tutte le considerazioni sulle figure si ritrovano suscettibili, allora, di una interpretazione di tipo prospettico»¹¹¹: l'interpretazione in quanto tale, e in particolare l'esegesi biblica cui tanta attenzione è stata dedicata da Pascal nei suoi frammenti apologetici, deve quindi essere pensata come la ricerca continua di un equilibrio che faccia sì che lo sguardo trovi un punto su cui stabilizzarsi. Force ha sottolineato l'analogia tra i procedimenti seguiti da colui che voglia realizzare un'immagine conforme alle leggi della prospettiva, e l'esegesi biblica praticata da Pascal nel suo progetto apologetico, all'interno del quale viene posta pari enfasi sull'emergenza e sul velamento delle verità di fede, che per questo richiedono un'interpretazione figurale:

La compresenza di ombre e luce nella figura è ciò che le conferisce il suo senso. Le leggi della prospettiva, che reggono l'uso delle ombre, assegnano un punto a partire dal quale l'ombra e la luce presenti su delle figure bidimensionali permettono di effettuare una giusta proiezione nello spazio. Allo stesso modo, la compresenza di chiarezza e oscurità nella Scrittura, è al contempo indice della necessità di interpretare e chiave dell'interpretazione. In geometria proiettiva, come in ermeneutica, il senso emerge dalla relazione tra ombra e luce¹¹².

Dal canto suo, Vico è più parco di riferimenti espliciti alla prospettiva e al punto di vista di quanto lo sia Pascal. Ciò non invalida la nostra disamina, in verità, nella misura in cui questo riferimento resta operante implicitamente in molti casi, ed è anzi in essi quantomai rilevante. Il termine «prospettiva» compare in un luogo della seconda edizione della *Scienza Nuova*, in un'espressione funzionale a rendere conto del tipo di attività esegetica che Vico si propone di mettere in atto nella propria opere. Egli scrive infatti che i dati filologici che offrono testimonianza del passato sono, in quanto innumerevoli e disordinati, paragonabili a «*quelle capricciose dipinture, le quali sfacciate*

¹¹¹ *Ivi*, p. 5 (traduzione nostra).

¹¹² P. Force, *Le problème herméneutique chez Pascal*, cit., p. 195. Con i suoi scritti sulle coniche Pascal fu, infatti, il più grande prosecutore della geometria proiettiva oggetto degli studi di Desargues. Da questi studi emerge un concetto di geometria che effettivamente rappresenta lo sviluppo del concetto di spazio definito dai trattati rinascimentali sulla prospettiva (V. De Risi, *Arte e scienza della sfera. La nascita del concetto moderno di spazio fra la teoria rinascimentale della prospettiva e la geometria di Leibniz*, in *Sphaera. Forma immagine e metafora tra Medioevo ed Età Moderna*, a cura di P. Totaro e L. Valente, Firenze, Olschki, 2012, pp. 321-362). In questo modo, la geometria euclidea praticata da Pascal sulla scia di Desargues costituisce un supporto alla tesi di Erwin Panofsky secondo cui, appunto, il concetto moderno di spazio sarebbe nato con la prospettiva rinascimentale.

danno a vedere *informissimi mostri*, ma dal *giusto punto* della loro *prospettiva* guardate di profilo danno a vedere *bellissime figure formate*»¹¹³.

Il fatto che le immagini cui il filosofo si riferisce si rivelino nella loro reale fisionomia solo se guardate di profilo e non «di faccia» è d'accordo con l'idea per cui «in tutti i casi, l'anamorfo si caratterizza, almeno, per un punto di vista essenziale all'opera, e che non corrisponde al punto di vista abitualmente adottato»¹¹⁴. Vico starebbe proponendo quindi uno sguardo alternativo alla prospettiva centrale, riconducendo la propria metodologia di indagine del certo alla concretezza dello sguardo, dell'immagine retinica, di contro all'astrazione matematizzante che caratterizza le immagini rappresentate con una costruzione prospettica piana. Come ha sottolineato Erwin Panofsky nel suo studio sul significato iconologico dell'uso della prospettiva, «la struttura di uno spazio infinito, costante e omogeneo, in breve puramente matematico, è addirittura antinomica rispetto a quella dello spazio psicofisiologico»¹¹⁵. Distinguendosi dalla prospettiva centrale, l'anamorfo rende invece conto della concretezza della visione, delle sproporzioni e degli inganni da cui può essere irretita, ma anche dell'adesione psicologica che suscita. Secondo Panofsky, di pari passo con la «graduale elaborazione della prospettiva centrale vera e propria con il suo spazio infinitamente esteso e organizzato attorno a un punto di vista scelto a piacere»¹¹⁶ avviene anche «la rottura [...] [con la] concezione di un cosmo costruito attorno al centro della terra, cioè attorno a un centro assoluto e rigorosamente circoscritto dall'estrema sfera celeste»¹¹⁷, una «concezione dello spazio (che) è già quella che più tardi verrà razionalizzata da Descartes»¹¹⁸. A dispetto del fatto che il passo vichiano citato non compare nell'ultima edizione della *Scienza Nuova*, l'allusione all'anamorfo e al guardare di «profilo» può essere interpretata, tenendo conto dell'analisi di Panofsky, come una sorta di manifesto

¹¹³ SN30, p. 121. Per l'assonanza con questo passo vichiano, ci sembra che un precedente importante possa essere stato il Galilei delle *Considerazioni al Tasso*, che paragona le cattive finzioni poetiche a immagini che «vedute in faccia e come naturalmente e comunemente si guardano le altre pitture, altro non rappresentano che una confusa e inordinata mescolanza di linee e di colori»: G. Galilei, *Considerazioni al Tasso* (1595), in Id., *Scritti letterari*, a cura di A. Chiari, Firenze, Le Monnier, 1943, pp. 87-229, qui p. 198.

¹¹⁴ F. Hallyn, *Anamorphose et allégorie*, «Revue de Littérature Comparée», vol. 56, 1982, n. 3, pp. 319-330, qui p. 321 (traduzione nostra).

¹¹⁵ E. Panofsky, *Die Perspektive als «symbolische Form»* (1927); tr. it. *La prospettiva come «forma simbolica»*, Milano, Abscondita, 2013, pp. 12-13.

¹¹⁶ *Ivi*, p. 45.

¹¹⁷ *Ivi*, p. 46.

¹¹⁸ *Ibidem*.

contro la pretesa cartesiana di ridurre il campo del conoscibile al campo del matematizzabile.

La concezione cartesiana costituisce la fonte dell'immagine dello spazio infinito e senza centro che suscita le inquietudini di Pascal, teso, come sottolinea Michel Serres, a cercare un punto fisso che sta però alla teologia e non alla matematica ritrovare: «sopprimete Dio, in cui confluiscono le due estremità del mondo, i limiti estremi della circonferenza, e la distinzione nell'universo di ordini d'infinità non può in alcun modo giungere a *fissare il finito*»¹¹⁹. In maniera simile, sebbene debba muoversi nell'infinità delle testimonianze e dei dati filologici, Vico si mostra consapevole di come l'apporto della matematica, quindi di un metodo di impostazione geometrica, non sia sufficiente per una materia «reale», ovvero concreta, come la storia.

Come Pascal ha preparato, per la sua apologia, molti appunti a carattere esegetico per avvalorare la verità del cristianesimo con la perpetuità che è possibile riconoscere nella storia sacra, così Vico, paragonando alle immagini anamorfiche i *certa* filologici, esplicita la consapevolezza di come non un qualsiasi punto di vista – e nemmeno quello più comune – sia adeguato a comprenderli, e pone al centro della propria riflessione la questione delle leggi dell'interpretazione. D'altronde, la metafora della prospettiva acquisisce tutta la sua valenza euristica, come ha sottolineato Carlo Ginzburg, proprio in riferimento all'interpretazione storica, nella misura in cui solleva la tensione tra la molteplicità dei punti di vista possibili e quello privilegiato – ma paradossalmente, proprio in quanto inusitato anche, in una certa misura, marginale – da cui giudicare¹²⁰.

Sotto questo riguardo, sebbene espressioni che rimandino al punto di vista o alla prospettiva siano rare nelle tre edizioni della *Scienza Nuova* e lo stesso passo sopra riportato sia stato espunto dall'ultima redazione dell'opera, si deve tenere conto di come il principale problema metodologico che Vico si pone, dettato dagli stessi principi teorici che informano la sua ricerca, sia per l'appunto un problema di prospettiva. La difficoltà nasce, infatti, dal fatto che l'autore della *Scienza Nuova* guarda il proprio oggetto di studio, la storia, al contempo, dall'interno e dall'esterno. Dall'interno, perché in quanto uomo ha contribuito al suo farsi, e ciò gli dà la possibilità di comprenderne i principi indagando le modificazioni della propria mente. Dall'esterno, perché si è ormai impoverita la vena

¹¹⁹ M. Serres, *op. cit.*, p. 682 (traduzione nostra, il corsivo è dell'Autore).

¹²⁰ C. Ginzburg, *Occhiacci di legno. Dieci riflessioni sulla distanza*, Macerata, Quodlibet, 2019, pp. 203-226. Su questo tema, e sul rilievo della metafora della luce e del vedere nella teoria dell'interpretazione storica elaborata da Vico, quindi al «punto di vista della Provvidenza» cfr. D. Luglio, *op. cit.*, pp. 143-150.

della «corpulentissima fantasia»¹²¹, che rese capaci i primi uomini di percorrere il primo passo verso la compiuta umanità creandosi poeticamente un mondo abitato da dei, in Vico, che vive nell'epoca della razionalità dispiegata che sola lo rende capace di redigere la sua opera. I due aspetti devono considerati congiuntamente, perché solo il fatto che gli uomini sono direttamente agenti nel divenire storico assicura la conoscibilità di quest'ultimo, d'accordo con il principio gnoseologico che sancisce la convergenza di fare e conoscere. D'altra parte, occorre che qualcuno ricostruisca dall'esterno il corso storico, occupando rispetto ad esso anche una posizione per così dire laterale, analoga a quella del lettore di un racconto.

2.2. Ricostruire, narrare, conoscere. Il finto non è il falso

Più volte, all'interno della *Scienza Nuova*, Vico rievoca la difficoltà essenziale che egli ha dovuto affrontare per redigere la sua opera maggiore. Contrariamente a quanto accade, secondo la sua denuncia, a causa della boria dei dotti, che si illudono che l'oggetto della loro indagine esista dal momento in cui la loro fatica intellettuale vi si applica, Vico deve ragionare del mondo storico dalle sue origini. Ciò significa tentare di ricreare nella propria mente, ormai sviluppata e financo raffinata, di filosofo, il pensare fantastico dei primi uomini, rispetto a lui così distanti e diversi. Egli esplicita questa difficoltà con lo scrivere che:

dovento noi incominciar' a ragionarne (di questa scienza), *da che quelli* (i primi uomini) *incominciaron' a umanamente pensare*; e nella loro immane fierezza, e sfrenata libertà bestiale non essendovi altro mezzo per addimesticar quella, ed infrenar questa, ch'uno *spaventoso pensiero d'una qualche Divinità*; il cui timore, come si è detto nelle *Degnità*, è 'l solo potente mezzo di ridurre in ufizio una libertà inferocita: per rinvenire la *guisa di tal primo pensiero umano* nato nel Mondo della Gentilità, incontrammo l'aspre difficoltà, che ci han costo la *Ricerca di ben venti anni*; e discendere da queste nostre umane ingentilite nature a quelle affatto fiere ed immani; *le quali ci è affatto negato d'immaginare, e solamente a gran pena ci è permesso di intendere*¹²².

Anche qui, come in Pascal, il pensiero si svolge in forma dinamica: specificamente, al modo di una catabasi con cui Vico torna ai luoghi inesplorati della più antica storia, nonché della propria stessa mente d'uomo. È necessario, infatti, raccogliere i materiali che vi si sono depositati per elaborare a partire da essi un intero coerente, al modo di

¹²¹ SN44, p. 104 [§ 376].

¹²² SN44, p. 90 [§ 338].

qualsiasi narrazione. D'altro canto, definire in questi termini il prendere forma di un'interpretazione della storia, che si configura quindi come racconto, non significa caratterizzarla come falsa, anche laddove la sua elaborazione sfrutti le risorse della finzione. A ben vedere, non è la corrispondenza alla mera effettività dell'accaduto a definire la verità della sua interpretazione, più di quanto non ne definisce la correttezza, poiché soltanto interpretato l'evento è leggibile, significante, e dunque significativo. Per questo, nella filosofia vichiana della storia, nonché in alcuni argomenti utilizzati da Pascal nella sua apologia della religione cristiana, alla finzione è riconosciuta una grande fecondità euristica.

Lungi dall'essere improduttiva, infatti, la finzione può anzi ricoprire un ruolo centrale nel dirigere le opinioni degli uomini, quando questi si lascino guidare dall'immaginazione; essa costituisce, inoltre, una componente ineliminabile dei processi esegetici. Le interpretazioni del reale che gli uomini condividono hanno effetto sul loro agire, indipendentemente dal fatto che esse possano essere, considerate astrattamente, corrette o meno. In quanto frutto dell'attività esegetica della mente umana, che le elegge a principi comuni di comportamento, tali interpretazioni costituiscono il materiale da cui si origina il verosimile, terreno su cui Pascal e Vico muovono la propria indagine.

Ritroviamo il punto di partenza del nostro discorso, la nozione di verosimiglianza, come punto di mediazione tra il vero e il falso. Si arriva così a vedere come Descartes, nella sua squalifica del verosimile dal proprio progetto epistemologico¹²³, si esponga al rischio di cadere in uno degli estremi che tale nozione permetterebbe altrimenti di dominare, ovvero la falsità. Nel riqualificare il potenziale euristico della finzione, infatti, Vico e Pascal non ricuseranno di derubricare degli aspetti del pensiero di Descartes sul lato deterioro di tale concetto, per cui la finzione finisce con lo scivolare nella falsità e indicare ciò che è euristicamente improduttivo.

2.2.1. *Verosimile e finzione*

Proprio la riabilitazione della finzione che si trova nelle pagine dei due autori oggetti di questo studio rende problematica l'interpretazione delle loro critiche alla

¹²³ Sembra, peraltro, che Descartes non rifiuti il verosimile come possibile ambito di indagine solo in quanto corrispondente ad un grado insoddisfacente di verità, ma anche collegandolo ad esiti deteriori di una pratica della filosofia, il cui intento non sarebbe quello di giovare al genere umano ma «parlare di tutte le cose in forma verosimile (*parler vraisemblablement de toutes choses*)» e così «farsi ammirare da chi ne sa di meno» (R. Descartes, *Discorso sul metodo*, cit., p. 294).

speculazione e, in particolare, alla fisica cartesiana, alla quale viene riconosciuto un carattere meramente finzionale. Riteniamo che si affaccino qui due diverse nozioni di finzione, speculari e corrispondenti alle diverse nozioni di verità che emergono dagli scritti di Descartes da un lato e dall'altro dalle opere vichiane e pascaliane. Il vero poetico creato dalla fantasia dei primi uomini nella *Scienza Nuova* di Vico, così come il *faire comme si* che fa capolino da uno dei più noti frammenti di Pascal, sono accomunati dal fatto di produrre degli effetti sul comportamento dei singoli raccolti in collettività. Questi frutti dell'attività umana si configurano, così, sebbene falsi a rigor di logica, come delle finzioni vere. Al contrario, la filosofia di Descartes finisce con il riproporre sul piano pratico, e della stessa attività del pensiero¹²⁴, gli esiti solipsistici che il criterio delle idee chiare e distinte aveva permesso di superare sul piano speculativo¹²⁵.

Oltre alle *Meditazioni* e al *Discorso*, il testo di Descartes con cui Pascal ha maggiore familiarità sono i *Principi della filosofia*, e in particolare la seconda parte del testo, in cui Descartes esprime i principi delle cose materiali, rinvenuti sulla base dell'epistemologia e della metafisica esposte nella prima parte del testo¹²⁶. Da questo punto di vista, ad essere rilevanti per il nostro discorso sono, in particolar modo, le affermazioni di Pascal relative alla fisica cartesiana. È infatti sul piano della fisica che la filosofia, avversa al verosimile, di Descartes, cade agli occhi di Pascal – e di Vico – in una finzione che si confonde con la falsità.

Secondo una testimonianza riportata anche nell'edizione Lafuma dei frammenti di Pascal¹²⁷, il filosofo di Clermont ha infatti affermato che la speculazione cartesiana non ha prodotto che una sorta di romanzo della natura, paragonabile alla storia di Don Chisciotte¹²⁸. L'impiego di un tale riferimento letterario non è dovuto soltanto al carattere finzionale della concezione cartesiana della natura¹²⁹, peraltro sottolineato per ragioni di

¹²⁴ Il primo carattere del sistema del sapere che Descartes si propone di elaborare è «un radicale individualismo» (J. Cottingham, *A Descartes Dictionary*, Oxford, Blackwell, 1993, p. 99, traduzione nostra).

¹²⁵ G. Capuano, *Il problema del primum verum in Cartesio ed in Vico*, in *Variazioni su Vico*, a cura di G. De Luca, Pisa, ETS, 2012, pp. 83-95.

¹²⁶ Lo dimostrano le analisi non solo teoriche, ma linguistiche, contenute in: V. Carraud, *op. cit.*, pp. 263-271. Nella stesura di frammenti fondamentali come il Laf., 199 («Disproportion de l'homme»), Pascal «a sous les yeux le Principia» (*ivi*, p. 268, il corsivo è dell'Autore).

¹²⁷ Laf., 1008.

¹²⁸ Cfr. J. Khalfa, *Pascal's theory of knowledge*, in *The Cambridge Companion to Pascal*, cit., pp. 122-143, qui p. 125.

¹²⁹ Aspetto sottolineato con particolare forza in: P. Magnard, *op. cit.*, p. 65. Molto diversa l'interpretazione di Gérard Ferreyrolles, che vede in questa affermazione attribuita a Pascal addirittura la ripresa di un principio esegetico suggerito dallo stesso Descartes (G. Ferreyrolles, *Les reines du monde: l'imagination et la coutume chez Pascal*, Paris, Champion, 1995, n. 132 p. 167). Inoltre, una ricapitolazione di questa e delle

cautela dallo stesso Descartes¹³⁰, ma soprattutto al fatto che questi costruisce il proprio sistema da «nobili sogni o chimere, nati dall'orgoglio di un *ego* solitario»¹³¹. Questa solitudine fa sprofondare la ricerca cartesiana nell'«anacronismo»¹³², ovvero in una dimensione slegata da ciò che è vero in quanto valido per tutti, relegandosi ad uno spazio individuale e perciò astratto. A nostro avviso, potrebbe trattarsi di un riferimento ironico, da parte di Pascal, al luogo del *Discorso sul metodo* in cui, rievocando la propria formazione, Descartes nega il valore di verità dei testi letterari. È interessante notare, infatti, che l'autore inizia questo passaggio col ricordo del suo giovanile dedicarsi «alla lettura dei libri antichi, delle loro storie, delle loro favole (*à leurs histoires, et à leurs fables*)»¹³³. Nel prosieguo di quel paragrafo egli aggiunge che chi modella i propri comportamenti sugli insegnamenti fallaci che è possibile trarre da queste opere finisce per «cadere nelle stravaganze dei paladini dei nostri romanzi (*les extravagances des*

altre due testimonianze concernenti i riferimenti di Pascal a Descartes si trova in: V. Carraud, *op. cit.*, pp. 217-219.

¹³⁰ Cfr. R. Descartes, *Discorso sul metodo*, cit., pp. 317-319; ma soprattutto: Id., *Traité du monde et de la lumière* (1632-1633), dans Id., *Œuvres*, cit., vol. XI, pp. 1-215; tr. it. *Il Mondo o Trattato della luce*, in Id., *Opere filosofiche*, cit., vol. I, pp. 123-201, qui p. 143-146. In Descartes si assiste, per il resto, alla negazione del valore euristico all'immaginazione, ancora ammesso nelle *Regole per la direzione dell'ingegno*, e sostenuto da Mersenne. L'immaginazione sarà sì ancora chiamata in causa per introdurre scoperte in ambito fisico, come nel *Mondo*, ma le viene negato un ruolo nel procedere geometrico e nella speculazione metafisica, come sottolineato in: J.-R. Armogathe, *L'imaginatio de Mersenne à Pascal*, in *Phantasia-Imaginatio*. Atti del V Colloquio Internazionale: Roma, 9-11 gennaio 1986, a cura di M. Fattori e M. Bianchi, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1988, pp. 259-272. Nel suo prudentiale presentare le proprie teorie scientifiche come ipotesi, peraltro, Descartes si distanzia dalla *démarche* di Galilei, che «non effettua simili voli metafisici, ma sulla verificabilità reale del cosmo di Copernico, del suo sistema, non ha dubbi», disprezzando così la presentazione di queste posizioni come opinioni probabili (B. Basile, *L'invenzione del vero: studi sulla letteratura scientifica da Galilei ad Algarotti*, Roma, Salerno Editrice, 1987, pp. 22-23).

¹³¹ J. Khalifa, *Pascal's theory of knowledge*, cit., p. 125. Questa critica a Descartes ricorda due luoghi del *corpus* pascaliano, che ci sembrano, a questo riguardo, particolarmente interessanti anche per l'affinità rispetto alla critica di Vico ai «*Filosofi Monastici, o solitari*» (SN44, p. 61 [§130]), categoria nella quale l'autore della *Scienza Nuova* include gli epicurei e gli stoici, distinguendoli dai «*Filosofi Politici*, e principalmente i *Platonici*» (*ibidem*). Nel resoconto del colloquio tra de Saci e Pascal, quest'ultimo avrebbe elogiato Montaigne nei seguenti termini: «rigetta dunque ben lontano quella virtù stoica, che si dipinge con un'aria severa, con uno sguardo truce [...] lontana dagli uomini, in un cupo silenzio, e sola in cima a una roccia [...] La sua virtù è invece spontanea, familiare, piacente, allegra e, per così dire, stravagante» (N. Fontaine, *Colloquio di Pascal con il signor de Saci su Epitteto e Montaigne*, in B. Pascal, *Opere complete*, cit., pp. 1521-1551, qui pp. 1545-1547). Questo passo è, a sua volta, assai vicino ad un luogo dei pensieri dedicato ad Aristotele e Platone, definiti da Pascal come da Vico principalmente filosofi politici, che «quando si sono divertiti a fare le loro leggi e le loro politiche, l'hanno fatto giocando. Era la parte meno filosofica e meno seria della loro vita: la più filosofica era di vivere semplicemente e tranquillamente» (Laf., 533).

¹³² J. Khalifa, *Pascal's theory of knowledge*, cit., p. 125.

¹³³ R. Descartes, *Discorso sul metodo*, cit., p. 295. Ipotizzare che questa espressione celi un riferimento ironico a tale luogo del *Discours* permette di avvalorare l'ipotesi della sua effettiva paternità pascaliana, perché sono molte le reminiscenze testuali di scritti di Descartes negli scritti di Pascal (cfr. H. Phillips, *Pascal's reading and the inheritance of Montaigne and Descartes*, in *The Cambridge Companion to Pascal*, cit., pp. 20-39, qui pp. 31-32).

paladins de nos romans) e a concepire progetti al di sopra delle proprie forze»¹³⁴. Come se questa espressione non bastasse a chiosare efficacemente sull'*incipit* della vicenda di Don Chisciotte, sottolineiamo l'uso dell'aggettivo «nostri», che sottende, ci sembra, il riferimento ad un'opera pubblicata più di recente rispetto ai «libri antichi», come appunto è il caso del romanzo secentesco di Miguel de Cervantes¹³⁵. Sembra quindi che, agli occhi di Pascal, Descartes sia caduto nel medesimo rischio da lui stesso paventato: l'epistemologia cartesiana rappresenta un disegno inadatto rispetto ai limiti della conoscenza umana, concepito da qualcuno che non ha considerato che astrattamente la natura dell'uomo e non ha colto, in questo modo, le mancanze che interferiscono con il suo anelito conoscitivo. Di contro, l'affermazione pascaliana secondo cui «prendersi gioco della filosofia è davvero filosofare»¹³⁶ si lascia interpretare come il riconoscimento del fatto che ricerca filosofica può avere luogo solo laddove le pretese di completa ed assoluta certezza del razionalismo cartesiano vengano abbandonate a favore di un'accettazione dei limiti della conoscenza umana¹³⁷.

Il riferimento al romanzo di Cervantes implica, in particolare, una polemica presa di posizione verso la fisica cartesiana, basata sulla regola del vero e sul modo di perseguirlo esposti da Descartes nel *Discorso* e nelle *Meditazioni*, ma per criticare la quale Pascal fa riferimento soprattutto alla seconda parte dei *Principi della filosofia*¹³⁸. Descartes è secondo Pascal vittima di un errore prospettico, che lo porta a fraintendere il rapporto tra fisica e metafisica. Pascal non nega che la fisica cartesiana sia pervenuta a risultati

¹³⁴ *Ibidem*.

¹³⁵ Le due parti del romanzo videro infatti la luce, rispettivamente, nel 1605 e nel 1615, solo vent'anni circa prima della pubblicazione del *Discours de la méthode* avvenuta nel 1637. L'aggettivo «nostri» potrebbe costituire anche un riferimento alla provenienza geografica o linguistica dei *romans*. Ciò non invalida la possibilità di riferire l'affermazione cartesiana, se non solamente, quantomeno anche all'*hidalgo* protagonista del romanzo di Cervantes, che fu oggetto di versioni francesi integrali, anche se stilisticamente insoddisfacenti, sin dalla fine degli anni Dieci del Seicento (L. Picciola, *Traduire «Don Quichotte» au début du XVII^e siècle*, «Revue des Deux Mondes», avril 2001, pp. 137-147). D'altra parte, ancora all'inizio del Seicento, il termine «roman» indicava principalmente i romanzi cavallereschi (G. Burg, *La vague du roman de chevalerie medieval dans les imprimés renaissants: critique et prescription*, dans *Prescription Culturelle: avatars et médiamorphoses*, sous la direction de B. Chapelain et S. Ducas, Villeurbanne, Presses de l'ENSIB, 2018, pp. 67-84).

¹³⁶ Laf. 513.

¹³⁷ T.M. Harrington, *Pascal et la philosophie*, dans *Méthodes chez Pascal*, cit., pp. 37-43.

¹³⁸ Nella stesura di frammenti fondamentali come il Laf., 199 («Disproportion de l'homme»), Pascal «a *sous les yeux les Principia*» (V. Carraud, *op. cit.*, p. 268, il corsivo è dell'Autore). Notiamo, inoltre, che è verso questa medesima parte del *corpus* cartesiano che si rivolge Vico nella risposta ad una delle obiezioni mosse contro il *De Antiquissima Italiorum Sapientia*, in un passo che riecheggia puntualmente alcuni luoghi dei *Principia*. Scrive Vico, ad esempio, di aver provato, nel suo scritto, «che *non si diano moti retti in natura*» (G. Vico, *De Antiquissima Italiorum Sapientia: con le risposte al Giornale de' Letterati d'Italia, d'Italia*, cit., p. 105) contro la legge cartesiana secondo cui «ogni corpo che si muove tende a continuare il suo movimento in linea retta» (R. Descartes, *Principi della filosofia*, cit., p. 93).

effettivamente veri, ma sostiene che essi perdono di verità e si rivelano anzi deleteri dal punto di vista di un pensiero il cui scopo è primariamente apologetico. La concezione meccanicistica dei corpi è corretta sul piano teorico, ma pretendere di fondare su di essa una spiegazione esaustiva della realtà¹³⁹ significa perdere di vista ciò che realmente è rilevante per l'uomo, ovvero la sua destinazione al di là dei limiti naturali. Se la teoresi di Descartes si vuole sufficiente per rendere conto della condizione umana e della collocazione dell'uomo nell'universo, allora «non riteniamo che tutta la filosofia valga un'ora di fatica»¹⁴⁰.

Per questo il pensiero di Descartes non è, agli occhi di Pascal, che «inutile et incertain»¹⁴¹. Inutile, perché destinato a fallire il proprio obiettivo: non riesce a rendere conto della dimensione umana nella sua duplicità di grandezza e miseria e nella conseguente irriducibilità alla *machine* del corpo. Inoltre, senza tenere conto di come la verità si costituisca strutturalmente a partire dall'interazione tra gli opposti, Descartes concepisce l'intenzione di elaborare un sapere completo del reale, che proceda per via dimostrativa e sia fondato su una base indubitabile. Così facendo, finisce con l'essere «ridicolo, perché è inutile, incerto e faticoso»¹⁴², ponendosi un obiettivo così al di sopra delle forze conoscitive umane. Dal punto di vista di Pascal, ad esempio, non può che apparire indebita l'esclusione cartesiana della possibilità del darsi di una infinità di mondi¹⁴³. Nei *Pensieri* viene infatti sottolineata più volte l'insensatezza della pretesa di conoscere anche solo uno degli estremi dell'infinitamente grande e dell'infinitamente piccolo, e di conseguenza la perenne incompletezza dell'esito dell'impresa scientifica rispetto ai suoi *desiderata*. Infine, non solo in quanto deludente da un punto di vista epistemologico il progetto cartesiano è incerto, ma anche perché finisce con il girare le

¹³⁹ «Io non voglio nulla ricevere per vero, se non quello che ne sarà dedotto con tanta evidenza, da potere tener luogo d'una dimostrazione matematica. [...] può rendersi ragione, in questo modo, di tutti i fenomeni della natura» (R. Descartes, *Principi della filosofia*, cit., p. 112).

¹⁴⁰ Laf., 84.

¹⁴¹ Laf., 887.

¹⁴² Laf., 84. In quanto più coerente con l'originale francese, adottiamo la traduzione di Romeo (B. Pascal, *Pensieri*, in Id., *Opere complete*, a cura di M.V. Romeo, cit., p. 2325).

¹⁴³ R. Descartes, *Principi della filosofia*, cit., p. 81. Segnaliamo, inoltre, un altro aspetto della trattazione cartesiana probabilmente criticabile agli occhi di Pascal: il fatto, ovvero, che Descartes tenda a distinguere da un lato un uso comune di certi termini, come «vuoto» – che, peraltro, a differenza di Pascal egli ritiene non esista – e «movimento», e dall'altro un loro uso scientifico proprio. Come mostrano le affermazioni contenute nelle *Provinciali*, Pascal è contrario a questo modo di procedere nel discorso, che considera fonte di meri cavilli per confondere e sconfiggere il proprio avversario teorico.

spalle alle verità fondamentali che è il cuore a cogliere, e che sole possono rivelare all'uomo qualcosa della sua natura di «mostro incomprensibile»¹⁴⁴.

Riteniamo che la tendenza ad elaborare una teoria della conoscenza che non si strutturi contro i limiti della razionalità umana, ma guardi ad essi come al proprio nutrimento e alla propria stella polare, sia l'elemento centrale dell'affinità tra Pascal e Vico sul piano della gnoseologia. In quanto guidato dall'idea che ogni verità sia sempre avvolta da un cono d'ombra, dal rischio dell'errore insuperabile dai procedimenti esegetici, i quali tendono ad una verità attingibile solo asintoticamente, Vico risulta infatti «consapevole dei limiti costitutivi della mente umana [...] (e giunge alla) conversione di questa consapevolezza in uno strumento propositivo»¹⁴⁵. Basare la propria ricerca sull'affermazione di questa insuperabile debolezza conoscitiva porta Pascal e Vico a intendere la verità in modo diverso da Descartes, e ad ammettere che, quindi, «ha valore di conoscenza solo ciò che è destinato ad avere effetto»¹⁴⁶. Come abbiamo cercato di mostrare sottolineando l'affinità tra l'*esprit de finesse* e il concetto vichiano di senso comune, il vero che è efficace è giocato nella dimensione dell'intersoggettività, delle pratiche condivise e, quindi, della comunicazione tra gli uomini che vi prendono parte. Per questo, Vico e Pascal non possono che rifiutare la soluzione cartesiana, in quanto essa «fa vuoto del mondo, dà luogo a un soggetto forte di un pensiero altamente incomunicabile»¹⁴⁷ perché il *cogito* «pretende un'autosufficienza che non condivide alcun senso della realtà»¹⁴⁸. Nella concezione vichiana, invece, la metafisica si mantiene pur sempre ancorata alla concreta relazione tra gli uomini, che contribuisce peraltro a fondare, e al mondo che questi legami configurano. Ciò non toglie che, sotto un certo rispetto, si potrebbe persino dire che «Vico e Cartesio s'imbattono in un problema analogo: ricreare un mondo»¹⁴⁹, sebbene con esiti diversi. In entrambi i casi si tratta, effettivamente, di proporre le leggi di un inedito sistema del sapere, interpretando in modo nuovo, e così plasmando, lo stesso mondo che questo sapere indaga.

¹⁴⁴ Laf, 130.

¹⁴⁵ M. Granatella, *Vico e la retorica degli antichi*, in *Variazioni su Vico*, cit., pp. 143-167, qui p. 164.

¹⁴⁶ C. Castellani, *Dalla cronologia alla metafisica della mente. Saggio su Vico*, Napoli, Il Mulino - Istituto Italiano per gli Studi Storici, 1995, p. 139. Su questo punto analoga è la posizione di Francis Bacon, che potrebbe quindi aver costituito la fonte comune ai due autori in questione.

¹⁴⁷ *Ivi*, p. 120.

¹⁴⁸ *Ivi*, p. 128.

¹⁴⁹ *Ivi*, p. 117.

Indagato attraverso il metodo messo a punto da Descartes, il mondo fisico diventa un «mondo fatto, fittizio, di finzioni»¹⁵⁰, per studiare il quale, attraverso la geometrizzazione della fisica, ci si serve di quelle due invenzioni che gli uomini si fingono, e che sono il punto e l'uno¹⁵¹. In questo modo, la stessa fisica cartesiana è ricondotta al principio gnoseologico che Vico enuncia nel *De Antiquissima*, e che stabilisce che si può conoscere solo quel che si è fatto. Se Vico scrive, nel *De ratione*, che le «cose che in fisica si presentano per vere in forza del metodo geometrico non sono che verisimili [...] (e che) se potessimo dimostrare le cose fisiche, noi le faremmo»¹⁵², la riconduzione della fisica al dominio dei *ficta* attuata nel *Liber Metaphysicus* approfondisce questo giudizio. La conoscenza in materia di fisica, per poter essere effettivamente tale, deve divenire una conoscenza operativa, ma per questo fine pagherà il prezzo di diventare un sapere di finzioni. Nel contesto della fisica, la critica ad un risultato giudicato finzionale equivale all'accusa di non riuscire a rendere conto della realtà naturale se non nella forma di un'esattezza che cade nell'astrazione: quando si pretende di enunciare, in quest'ambito di studi, una verità eterna, non si deve dimenticare, per Vico, che la «stabiliamo nel Mondo dell'astrazioni»¹⁵³. Nella sua concretezza, il mondo fisico rimane inaccessibile al sapere: le dimostrazioni di stampo geometrico non sono in grado di restituire la natura di quei fenomeni, peraltro studiati non nel loro accadere, ma in quella ripetizione fittizia che è l'esperimento. Nel rispondere alle obiezioni mosse al *De Antiquissima Italiorum Sapientia* Vico scrive, infatti, che «gli huomini pur s'acquetano a quella Fisica, la quale fa vedere le cose meditate con gli sperimenti, che ci diano apparenze simili a quella, che ci dà la natura: sicché la Fisica si contenta delle apparenze»¹⁵⁴, senza mai giungere alle «cagioni»¹⁵⁵ delle cose che studia, e che sono invece di pertinenza metafisica.

Il procedere della meditazione a tema gnoseologico nelle successive opere di Vico si concentrerà sulla conoscenza storica: in questo ambito il sapere è effettivamente

¹⁵⁰ *Ivi*, p. 125.

¹⁵¹ G. Vico, *De Antiquissima Italiorum Sapientia: con le risposte al Giornale de' Letterati d'Italia, d'Italia*, cit., p. 19.

¹⁵² *Id.*, *De nostri temporis studiorum ratione*, cit., p. 117.

¹⁵³ *Id.*, *De Antiquissima Italiorum Sapientia: con le risposte al Giornale de' Letterati d'Italia, d'Italia*, cit., p. 112. Cfr. *Ivi*, p. 136: «Il Criterio del far ciò, che si conosce, me ne dà la differenza (tra la matematica e la fisica); perché nelle Matematiche conosco il vero col farlo; nelle fisiche, e nelle altre v'è la cosa altrimenti». Ancora, *ivi*, p. 143: «dovrebbe anche appagarsi, se vedrà promuovate le cagioni della fisica con le cagioni della geometria, che nel mondo delle astrazioni operano similmente, che la metafisica nel mondo delle realitadi».

¹⁵⁴ *Ivi*, p. 108.

¹⁵⁵ *Ibidem*.

accessibile perché la storia è la risultante delle azioni degli uomini, ma il vero che costoro ricercano non sarà acquisito che nella forma della verosimiglianza, grazie alla ricostruzione che ordina i dati filologici secondo i principi eterni che informano il divenire storico. D'altra parte, non si può negare che il sapere certo del verosimile sia infine vero, perché attraverso di esso colui che lo ricerca si comprende¹⁵⁶. Il fatto che questa verità, rinvenuta tessendo una narrazione coerente, sia in certa misura fittizia in quanto modellata da colui che la ricerca, non lede al suo valore veritativo. Non è una credenza privata perché, ed è un presupposto comune all'antropologia vichiana e pascaliana, lungi dall'isolare gli uomini chiudendoli ciascuno nello spazio separato della propria mente, è anzi proprio l'immaginazione che configura uno spazio comune. Pascal è consapevole di come, infatti, la tendenza dell'*esprit* ad aderire a ciò che ha una consistenza puramente immaginativa, può essere, oltre che causa di errore anche, paradossalmente, fonte di verità, purché si dia a questo termine un'accezione pratica e non meramente teoretica. Effettivamente, «l'intelletto crede naturalmente e la volontà ama naturalmente di modo che in mancanza di veri oggetti bisogna che si applichino ai falsi»¹⁵⁷. Si configura, in questo modo, il caso per cui, «quando non si sa la verità di una cosa, è bene che vi sia un errore comune che fissi la mente degli uomini»¹⁵⁸: anche la falsità può divenire, in quanto comune, una verità caratterizzata dall'efficacia, ovvero uno strumento tramite il quale gli uomini si organizzano, si comprendono, comunicano¹⁵⁹.

¹⁵⁶ È la tesi centrale enunciata in: S. Velotti, *op. cit.*, pp. 73-74. Il critico individua il «compito filosofico radicale» assegnato dall'autore della *Scienza Nuova* nell'«intendere noi stessi con le nostre sole forze» (*ibidem*).

¹⁵⁷ Laf., 661.

¹⁵⁸ Laf., 744. Riteniamo che questo frammento contraddica l'interpretazione di Pascal come vittima di un «pessimismo machiavellico» che lo porterebbe a «disperare [...] della possibilità di salvezza» (M. Pia, *I «fondatori» dell'umanità e il problema della natura in Vico*, cit., pp. 227-242, qui p. 230). Pia individua infatti il fondamentale punto di distanza tra la prospettiva di Vico e quella di Pascal nel fatto che il primo attribuirebbe all'immaginazione un potenziale conoscitivo e veritativo che sarebbe invece risolutamente negato dal secondo. Il senso comune vichiano fornirebbe un «fondamento ontologico» che, assente secondo l'autore delle *Pensées* al di fuori dell'ordine della grazia, costituisce la garanzia della verità nel mondo storico e delle scoperte su di esso. Come si vede dal frammento citato, invece, anche Pascal ritiene che l'immaginazione possa contribuire al costituirsi di un ordine comune, nonché che questo possa essere, nel senso vichiano del termine, vero. D'altra parte, che l'immaginazione possa essere non solo origine di finzioni, ma anche fonte di verità, è esplicitamente affermato dallo stesso Pascal in Laf., 44, nonché in Laf., 93, in cui il filosofo inserisce il paradossale riferimento a «vanità [...] molto ben fondate». Più condivisibile su questo punto è l'intervento apparso come: M. Pia, *La filosofia del paradosso nel mondo civile delle nazioni: Vico, Pascal e Domat*, «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», vol. 28-29, 1998-99, pp. 121-149. In questo studio, però, la possibile valenza positiva della concezione pascaliana dell'immaginazione viene ascritta interamente alla mediazione di Domat, grazie alla cui meditazione soltanto Vico avrebbe potuto, secondo l'Autrice, avere accesso a un giansenismo non immediatamente implicato con il pessimismo ma capace di ricondurre all'ordine divino i principi del mondo politico e storico.

¹⁵⁹ L'intreccio tra costituzione della vita sociale e immaginazione costituisce uno snodo teorico oggetto di molteplici interpretazioni, che hanno messo in evidenza l'importanza di tale nesso pur nella sua

Riferendosi a quella *coutume* che costituisce lo spazio del fare condiviso, Pascal scrive, infatti, che «il costume è la nostra natura»¹⁶⁰. Il consenso depositato nel costume sancisce la validità di opinioni basate sulla sola immaginazione: secondo l'esempio di Pascal, è l'impressione provocata dalle toghe dei magistrati e dai paramenti dei medici che suscita tutto il rispetto di cui godono gli uni e gli altri, quindi fa tutta la verità della giurisprudenza e della medicina¹⁶¹. Immaginazione e costume, quindi, si danno vicendevole supporto¹⁶², poiché senza il conforto dell'immaginazione, il costume non potrebbe imporsi come tale. Solo l'immaginazione infatti è in grado di instaurare una seconda natura che si impone sulla prima¹⁶³. Il potere dell'immaginazione si caratterizza essenzialmente, poi, per il fatto che si riverbera e si espande esponenzialmente, come esercitando una forza contagiosa¹⁶⁴. Resa comune, dunque, l'impressione suscitata dall'immaginazione diventa condizione per l'imporsi del costume.

Dalla prospettiva di Pascal «sarebbe dunque bene che si obbedisse alle leggi e alle consuetudini perché sono leggi; che si sapesse che non ve n'è alcuna vera e giusta da introdurre»¹⁶⁵, pur riconoscendo che «la giustizia non è in queste consuetudini, ma che risiede nelle leggi naturali comuni a tutti i paesi [...] <mentre> il capriccio degli uomini si è così ben diversificato che non ne esistono affatto»¹⁶⁶. Allo stesso modo, le credenze comunemente accettate possono essere ammesse come tali, pur nella consapevolezza di come non rappresentino verità necessarie, se basta spostarsi di poco sulla superficie terrestre per trovare qualcuno che non le condivide. D'altra parte, è inevitabile che ciò

paradossalità. Ci limitiamo a ricordare due testi che, provenienti da prospettive filosofiche diverse, condividono nondimeno l'attenzione per questi temi: C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Éditions du Seuil, 1975; J.R. Searle, *The Construction of Social Reality* (1995); tr. it. *La costruzione della realtà sociale*, Milano, Edizioni di Comunità, 1996.

¹⁶⁰ Laf., 419. Presentiamo una traduzione alternativa rispetto a quella presentata nelle tre versioni consultate. Balmas, Bausola e Romeo infatti, nelle loro edizioni dei *Pensieri*, traducono tutti l'espressione «la coutume est notre nature» con «l'abitudine è la nostra natura» (B. Pascal, *Frammenti*, a cura di E. Balmas, cit., p. 423; Id., *Pensieri*, a cura di A. Bausola, cit., p. 247; Id., *Pensieri*, in Id., *Opere complete*, a cura di M.V. Romeo, cit., pp. 2635-2636). Riteniamo che in questo punto si collochi uno snodo fondamentale del pensiero pascaliano su questioni politiche e antropologiche: perciò, alla traduzione di questo termine è dedicata l'Appendice di questo studio.

¹⁶¹ Laf., 44. È quello che Ferreyrolles chiama il carattere tautologico della *coutume* in Pascal (G. Ferreyrolles, *Les reines du monde: l'imagination et la coutume chez Pascal*, cit., p. 27).

¹⁶² G. Ferreyrolles, *Les reines du monde: l'imagination et la coutume chez Pascal*, cit., p. 124.

¹⁶³ Laf., 44. Ciò è vero non solo nel senso che le impressioni suscitate dall'immaginazione generano nell'uomo comportamenti che costituiscono la sua seconda natura, ma anche nel senso che l'immaginazione porta a giudicare delle cose non secondo la «loro natura», bensì secondo aspetti vani di esse, che non sono veri poiché inessenziali.

¹⁶⁴ G. Ferreyrolles, *Les reines du monde: l'imagination et la coutume chez Pascal*, cit., p. 145.

¹⁶⁵ Laf., 525.

¹⁶⁶ Laf., 60.

che è «verità al di qua dei Pirenei, < sia > errore al di là»¹⁶⁷, se la verità e il bene sono sempre legati, in una certa misura, al falso e al male¹⁶⁸.

L'espressione che manifesta maggiormente il ruolo centrale assegnato da Pascal al finto nella sua apologia è però contenuta nel frammento sul *pari*, in un luogo da cui emerge l'efficacia che la finzione può avere per favorire l'imporsi della religione vera. In questo testo, com'è noto, Pascal presenta argomenti volti, da un lato, a dimostrare la necessità della scommessa sull'esistenza di Dio, sottolineando come si sia già da sempre imbarcati nella decisione per l'assenso o il rifiuto di essa; dall'altro, a convincere il lettore di quanto sia effettivamente conveniente puntare sull'esistenza divina, poiché ciò significa essere sì certi di rischiare il finito, ma a fronte della vittoria, sebbene solo possibile, dell'infinito. Soprattutto, però, secondo Pascal, si può arrivare a credere davvero, come secondo un automatismo¹⁶⁹, a partire dal mero fingere di credere. Egli utilizza infatti l'espressione «faire comme si» nel consigliare a coloro che ancora non hanno saputo dare alcuna delle due possibili risposte alla questione della fede, ma che differendo la decisione stanno infine scommettendo per la non esistenza di Dio, di seguire coloro che hanno già compiuto questa scelta:

Sono persone che conoscono la strada che vorreste seguire, e sono guarite da un male da cui volete guarire; seguite il modo con il quale hanno cominciato. È col fare come se credessero (*en faisant tout comme s'ils croyaient*), prendendo l'acqua benedetta, facendo dire delle messe, ecc. Naturalmente anche questo vi farà credere e vi istupidirà (*cela vous fera croire et vous abêtira*)¹⁷⁰.

¹⁶⁷ *Ibidem*.

¹⁶⁸ Laf., 905.

¹⁶⁹ È l'interpretazione, che riteniamo condivisibile, di Romeo, che legge in questa chiave l'altrimenti controverso uso del verbo «abêtir», alla lettera «istupidire», nel frammento sul *pari* (M.V. Romeo, *Commento*, in B. Pascal, *Opere complete*, a cura di M.V. Romeo, cit., p. 3087). Quello che si affaccia in queste pagine è il tema del rieducazione della gestualità corporea, appunto necessaria per «piegare la macchina» corporea (A. Peratoner, *Altre vie della modernità: Pascal e Vico*, cit., p. 262). Non distante da questo passo pascaliano, di cui recupera degli aspetti combinandoli però in modo inedito, è il luogo della *Scienza Nuova* in cui Vico parla del pensiero dei primi uomini nei termini di un «pensare da bestie» (SN44, p. 91 [§340]). Il principale significato del sostantivo «bête», etimologicamente affine al verbo «abêtir», è, appunto, «bestia». Il «pensare da bestie» cui Vico fa riferimento è, come l'esercizio dell'automa prospettato da Pascal, una paradossale forma di pensiero che si esercita sul corpo e attraverso il corpo stesso, inscrivendosi nei suoi gesti e modificandoli. Appare significativo che il passo vichiano riportato costituisca il secondo termine di un confronto tra la religiosità dei primi uomini basata sulla passione del timore, da un lato, e dall'altro il costume contemporaneo di avvicinarsi alla religione all'appressarsi della morte, proprio di quegli «uomini libertini» (SN44, p. 91 [§ 339]) che costituiscono anche i destinatari del frammento pascaliano.

¹⁷⁰ Laf., 418.

Se sul piano teorico l'argomento del *pari* è sostenuto dall'effettiva convenienza di prendere parte a un gioco in cui «se vincete, guadagnate tutto e se perdete, non perdetevi niente», dal punto di vista pratico l'esortazione alla scommessa si regge sulla sua reale efficacia, per cui essa modifica colui che vi si ingaggia, e che diviene «fedele, onesto, umile, riconoscente, benefico, amichevole, sincero, veritiero»¹⁷¹. Quando Pascal, nel prosieguo del discorso, afferma che «non vi ritroverete nei piaceri pestiferi, nella gloria, nelle delizie, ma non ne conoscerete forse altre?» non si riferisce, a nostro avviso, soltanto alla beatitudine eterna dischiusa dalla fede in Dio per coloro che vi hanno puntato, ma anche al modo differente di abitare la finitezza, che la scommessa per l'infinito di per sé apporta¹⁷². Da questo punto di vista, se scommettere per l'esistenza di Dio e agire come se vi si credesse conduce a credervi davvero, la dinamica descritta da Pascal non è dissimile da quella che Vico sintetizza nella formula di ascendenza tacitiana *fingunt simul creduntque*¹⁷³.

L'aria di famiglia che accomuna il frammento pascaliano in esame con questa espressione latina adoperata da Vico trova una sorta di controprova nel concetto di *raison des effets*, usato da Pascal in più luoghi della sua progettata apologia. Parliamo di controprova perché in questo caso non si tratta tanto di un argomento volto ad affermare la verità della finzione, quanto, paradossalmente, la possibilità della falsità del vero. Non è infatti sufficiente proferire un enunciato il cui valore di verità sia effettivamente *vero*, ma «pensarlo come vero, avere una coscienza esatta della verità che c'è dietro (*la vérité qu'il recèle*) – puntare alla verità che è in lui»¹⁷⁴. Risulta quindi quantomai necessario

¹⁷¹ *Ibidem*. Come ha affermato Laurent Thirouin nella sua analisi di questo luogo delle *Pensées*, infatti, il vero significato del frammento sta nell'invito a non perdere la speranza della salvezza la quale si traduce immediatamente in comportamento. Agli antipodi di questo modo di agire e vivere sta il *désespoir*, che nel francese del Seicento corrisponde ad un atteggiamento che confina con il peccato del suicidio: L. Thirouin, *Le pari au départ de l'apologie* (2013), dans Id., *Pascal ou le défaut de la méthode*, Paris, Honoré Champion, 2015, pp. 177-191, qui p. 188.

¹⁷² Accogliamo l'interpretazione di Thirouin, agli occhi del quale questo frammento è un «argument d'espérance [...] un texte réjouissant» (*ivi*, p. 190), contro le interpretazioni che ne hanno fatto un apice della tragicità pascaliana – è il caso di Lucien Goldmann – o un momento del tutto inessenziale del discorso del filosofo, com'è per François Mauriac: «contre Mauriac», scrive Thirouin, «*l'essentiel de Pascal est ici*» (*ivi*, p. 191, il corsivo è dell'Autore).

¹⁷³ Stefano Velotti (S. Velotti, *op. cit.*, pp. 53-54) interpreta in questa chiave anche l'uso vichiano di espressioni quali «come se non vi fossero mai stati per noi filosofi né filologi» (SN25, p. 1000 [§ 40]) o «come se non vi fossero *Libri nel Mondo*» (SN44, p. 87 [§ 330]), con cui Vico starebbe esplicitando il compito che affida allo studioso della nuova scienza da lui elaborata: ripetere in sé la creazione dei primi uomini. Da questo punto di vista è particolarmente notevole, soprattutto, l'espressione adoperata da Vico nella prima edizione della *Scienza Nuova*, quando afferma che «dobbiamo vestire per alquanto, non senza una violentissima forza, una siffatta natura (quale quella dei primi uomini)» (SN25, p. 1000 [§ 40]).

¹⁷⁴ L. Thirouin, *L'art de Conférer. Pascal et Montaigne* (1998), dans Id., *Pascal ou le défaut de la méthode*, cit., pp. 31-48, qui p. 41 (traduzione nostra). Molto opportunamente, Thirouin segnala che ciò significa che non

apprendere l'arte di *conférer*, nel senso di valutare un uomo e le sue affermazioni, senza attestarsi al loro aspetto più evidente, ma cercando di cogliere il modo in cui contribuiscono a una più ampia interpretazione del mondo¹⁷⁵. Da questo punto di vista, il «fare come se» implicato nella scommessa è una finzione vera, perché non si dà per caso né è un effetto perverso dell'amor proprio ma, al contrario, discende da una costrizione fatta a se stessi nel segno dell'umiltà. Lo stesso «si finsero, e si credettero»¹⁷⁶ vichiano, con cui il filosofo napoletano si riferisce all'elaborazione delle favole divine che segnano l'inizio della storia, finisce con l'essere una finzione da cui si sprigiona però una verità, secondo i canoni posti da Pascal nell'elaborazione del concetto di ragione degli effetti e all'inedita forma di realismo su cui esso si basa: riconoscere tale ragione, la verità di un evento o di un'idea, non è che esercitare uno sguardo rispettoso sui fenomeni fidando nel significato che questi ricoprono¹⁷⁷, e cui certo non va a detrimento il loro carattere finzionale.

Tornando al nostro confronto circa l'uso della finzione nel frammento sul *pari* e nel motto tacitano ripreso da Vico, evidenziamo come – pur riferendosi ad aspetti differenti, quali in un caso la poesia creativa dei primi uomini, nell'altro la conversione alla vera religione – le due affermazioni si basano sul medesimo assunto. Questo corrisponde all'idea secondo cui anche qualcosa che di per sé è finto può essere a suo modo vero, e dunque l'immaginazione, definita da Pascal «maestra di errore e di falsità, tanto più traditrice che non sempre lo è»¹⁷⁸, può essere, come lo stesso filosofo qui

può mai darsi un sistema di verità slegate dalla prassi, nutrita degli elementi che permettono di valutare effettivamente un enunciato come vero o come falso: «La vérité n'est jamais de l'ordre d'une possession mais toujours d'une pratique» (*ivi*, p. 44).

¹⁷⁵ Id., *Raison des effets, essai d'explication d'un concept pascalien* (1982), dans Id., *Pascal ou le défaut de la méthode*, cit., pp. 97-119, qui p. 114.

¹⁷⁶ SN44, p. 16 [§ 7].

¹⁷⁷ L. Thirouin, *Raison des effets, essai d'explication d'un concept pascalien*, cit., p. 116. Secondo le analisi di Thirouin, peraltro, il *finjunt simul creduntque* potrebbe davvero figurare a buon diritto come un esempio di *raison des effets*, se questa trova la propria espressione più adeguata nella forma del paradosso (*ivi*, p. 108), che si coglie con forza nell'affermazione per cui gli uomini credono in finzioni da loro stessi elaborate.

¹⁷⁸ Laf., 44. Ci siano consentite due osservazioni. Con la prima vogliamo evidenziare che questo inciso, il «non sempre lo è», se adeguatamente valorizzato, permette di cogliere non solo la pericolosità dell'immaginazione, che sa tingere di uno stesso colore il falso e il vero, ma anche che, al cuore dell'epistemologia pascaliana, si colloca l'idea che ci siano delle verità che sono colte come tali dall'immaginazione. Le verità d'immaginazione sono quelle che diciamo delle finzioni efficaci: tale facoltà produce qualcosa che diviene vero nel momento della sua costituzione. In secondo luogo, riteniamo che il carattere produttivo, e in ciò positivo, dell'immaginazione, sia provato dalla redazione originaria del frammento, che la indica come «cause de tous les deportements»: l'immaginazione causa deviazioni nel cammino della mente anzi, letteralmente, è causa di quei «trasporti» poi tematizzati da Vico rispetto all'imporsi nel linguaggio articolato di associazioni originariamente nate secondo nessi metaforici (cfr. SN44, p. 115 [§ 405]).

aggiunge, a sua volta veicolo di una conoscenza vera. D'altra parte, fatto che i primi uomini si finsero e credettero le divinità pagane viene presentato da Vico come l'esito fondamentale di quella che, prima di essere una forma di religiosità, è la loro poesia, in quanto forma del fare tramite cui il mondo prende forma ai loro occhi.

Ciò accade nella misura in cui l'immaginazione, come facoltà produttiva, fonda la verità delle cose costruendo queste ultime. Non si può dunque associare immediatamente il prodotto dell'attività immaginativa, che in questo suo carattere elaborato è un che di finto, alla falsità¹⁷⁹. Una tale identificazione non sarebbe corretta neppure laddove la modalità seguita dall'immaginazione nel dar forma al proprio oggetto rispecchi delle dinamiche considerate improprie, quali quelle basate sui tropi, come nel caso della tematizzazione vichiana della fantasia dei primi uomini. Su questo punto si è espresso, nella forma più efficace, Gianfranco Cantelli, che sottolinea come, secondo Vico

l'immagine significativa non è la pura e semplice riproduzione dell'immagine dell'oggetto considerato in se stesso, ma l'immagine di una certa interpretazione dell'oggetto. L'immagine significativa non riproduce l'oggetto, ma il significato che si è attribuito all'oggetto [...] D'altra parte è proprio questa immagine dell'oggetto, come esso è stato vissuto, interpretato, a costituire ciò che per l'uomo è la realtà. Reale è l'oggetto come lo si è immaginato, l'oggetto come lo si è accolto e vissuto nella propria esperienza¹⁸⁰.

Sebbene questa costituzione del mondo per via immaginativa abbia luogo laddove le menti degli uomini siano ancora dominate dalla fantasia ed incapaci di riflessione, l'antropologia che guida la comprensione vichiana della forma di pensiero della prima gentilità rimane operante anche al livello della stessa metodologia della nuova scienza. Non si tratta più, in questo caso, di dare al mondo una forma simbolica per poter dire l'esperienza che se ne fa, resa a sua volta possibile da tale interpretazione del mondo stesso, ma di piegare le facoltà creative della mente umana alla ricostruzione di una narrazione dove questa possa riconoscersi, dando un senso alla storia di cui è parte. In questo senso, non sarebbe forse improprio dire che la ricostruzione vichiana delle vicende umane nella storia ideale eterna narrata nella *Scienza Nuova* procede secondo il

¹⁷⁹ «"Si finsero": dunque, secondo l'etimo latino ancora ben vivo nel lemma italiano, crearono, plasmarono, costruirono per sé, immaginarono. La storia umana nasce da una finzione», S. Sini, *Le finte persone del serio poema: sull'antropologia vichiana della "letteratura"*, «Educação e Filosofia Uberlândia», vol. 28, 2014, pp. 93-114, qui p. 97.

¹⁸⁰ G. Cantelli, *Mente corpo linguaggio. Saggio sull'interpretazione vichiana del mito*, Firenze, Sansoni, 1986, p. 38.

tropo della metalessi, figura che, in quella che è stata definita la sua variante ontologica, getta un ponte tra piano narrativo ed extranarrativo¹⁸¹.

Donald Verene ha infatti definito la scienza vichiana una «scienza della fantasia» in cui «i poteri dell'immaginazione e della memoria ci permettono di superare l'estraneità indotta dal tempo»¹⁸² chiamando in causa l'«intima dimensione» della mente. In essa è possibile ripercorrere le tracce di ciò che è effettivamente il «fatto» della storia:

Nella scienza del mondo umano, o scienza della storia ideale eterna, il fatto non è dato da finzioni quali punto, linea, piano. Il fatto non è un analogo dell'attività divina, ma la vera storia della presenza del divino come provvidenza nelle istituzioni umane¹⁸³.

Porre l'accento sull'idea di scienza narrativa porta Verene ad enfatizzare la portata della nozione vichiana di memoria, considerando che questa costituisce al contempo la facoltà del ricordo, della fantasia e dell'ingegno. Nell'economia dell'opera vichiana, la «fantasia non sarebbe soltanto un tema specifico [...] è la forma, secondo il filosofo, in cui si esprime la stessa scienza»¹⁸⁴. Ciò ci consente di affermare che quelle che a prima vista sembrerebbero essere soltanto delle affermazioni riferite alla mentalità dei primi uomini possono leggersi, in verità, come degli assunti metastorici, e così metodologici – senza comunque negare con questo la distanza tra il predominio della fantasia e la ragione del tutto dispiegata. Si recupera, piuttosto, la duplice valenza semantica del riferimento vichiano ai principi nel titolo della sua opera: sia gli inizi del mondo storico, sia le leggi cui ci si riferisce, ormai al suo acme, per comprenderlo. Rispetto alla gnoseologia vichiana e al campo che essa circoscrive per la sua indagine riteniamo, in particolare, che sia fruttuoso leggere come principio metodologico l'affermazione vichiana secondo cui «il vero Poetico è un vero Metafisico; a petto del quale il vero Fisico, che non vi si conforma, dee tenersi a luogo di falso»¹⁸⁵. Che questo passo sia centrale per la gnoseologia

¹⁸¹ Cfr. L. Graziani, *Passare il limite: funzioni espressive e implicazioni filosofiche della metalessi*, «Enthymema», vol. 31, 2022, pp. 302-318. Ci sembra che gli espedienti metalettici descritti da Graziani rendano conto in una maniera efficace del procedere della *Scienza Nuova*, che quindi sarebbe, come le produzioni dei primi uomini, anch'essa strutturata in forma tropologica. Notiamo inoltre che, in quanto figura che mette in scena i rapporti tra verità e finzione, la metalessi non è distante dall'ironia, l'unico tropo associato da Vico all'età della riflessione; è quindi possibile pensarla, in termini vichiani, almeno in linea di principio, come una figura che informi l'elaborazione di un'opera filosofica.

¹⁸² D.P. Verene, *Vico's Science of Imagination* (1981); tr. it. *Vico: la scienza della fantasia*, Roma, Armando, 1984, p. 57.

¹⁸³ *Ibidem*.

¹⁸⁴ *Ivi*, p. 103.

¹⁸⁵ SN44, p. 70 [§ 205]. Questo luogo della *Scienza Nuova* viene additato dallo stesso Verene come indicante un principio valido «anche per il pensiero della *fantasia* rimembratrice» (D.P. Verene, *op. cit.*, p. 128, il corsivo è dell'autore). Il passo qui riportato non è propriamente una degnità, ma fa da commento al

vichiana¹⁸⁶ è testimoniato, a nostro avviso, dalla preziosità della sua elaborazione stilistica: l'espressione si dispiega infatti attraverso un chiasmo, in cui al «vero poetico» corrisponde il «falso» e al «vero fisico» il «vero metafisico», e che viene a sua volta arricchito dalla presenza di coppie di termini antitetici come vero/falso e fisico/metafisico. Vi si può leggere, infatti, l'affermazione secondo cui il senso comune in qualità di strumento di indagine della nuova scienza vichiana, così come la poesia ovvero l'attività creatrice dei primi uomini, «non può non utilizzare il falso per raggiungere il vero»¹⁸⁷. Soltanto così, peraltro, la conoscenza storica può divenire quel sapere dell'universalità cui Vico aspira, superando il legame privilegiato dello studio storico con il particolare, ovvero il singolo fatto accaduto, per esprimere, grazie al riferimento al senso comune, un universale umano che abbraccia il significato di tutto ciò che può verosimilmente accadere.

Questo principio rende la nuova scienza vichiana una narrazione veridica, costruita chiamando in causa la componente creativa e fantastica della facoltà mnemonica della mente umana. Per questo «l'opera è una favola metafisica, che crea una *vera narratio* della *fantasia* rimembratrice. La *storia ideale eterna* è una verità ideale, ma non è a priori, come non è finzionale»¹⁸⁸. Con ciò si indica che essa rimane in equilibrio tra la verità di stampo cartesiano e la mera falsità, grazie al criterio della convertibilità di vero e fatto: «se il *verum* è il *factum*, quest'ultimo è frutto di *fictiones*, cioè di costruzioni mentali realizzate dall'ingegno e dal suo "occhio", la *fantasia*»¹⁸⁹. Seguendo la gnoseologia tracciata nel *De Antiquissima Italiorum Sapientia*, dunque, la *Scienza Nuova* realizza una ricostruzione della storia ideale eterna che supera una nozione di verità ristretta come quella cartesiana, aprendo lo spazio per la possibilità di un racconto che è veridico in quanto significante¹⁹⁰, ovvero è coerente rispetto al principio euristico attorno al quale

quarantasettesimo assioma vichiano, con cui si afferma che «la *Mente umana* è naturalmente portata a *dilettarsi dell'Uniforme*» (SN44, p. 70, [§ 204]). Segnaliamo l'accordo di questo luogo, che prosegue con un riferimento al Goffredo protagonista della *Gerusalemme liberata*, con la posizione assunta da Torquato Tasso in quanto teorico di una poesia che approfondisce il proprio significato aprendosi allo spazio del verosimile, oltre i limiti del mero vero. Cfr. C. Scarpati, E. Bellini, *op. cit.*, pp. 19-21.

¹⁸⁶ Il paragrafo riportato non è propriamente una degnità, ma fa da commento al XLVII assioma vichiano, con cui si afferma che «la *Mente umana* è naturalmente portata a *dilettarsi dell'Uniforme*» (SN44, p. 70, [§ 204]).

¹⁸⁷ A.M. Iacono, *Il mito come vera narrazione*, in *Variazioni su Vico*, cit., pp. 119-129, qui p. 121. Cfr. C. Sini, *Scienze umane e verità dei saperi*, «Laboratorio dell'ISPF», vol. 12, 2015, DOI: 10.12861/ispf15L201, p. 4: «Il lavoro della conoscenza» sarebbe, per Vico, «uno spericolato uso del *falso* per esprimere il *vero*».

¹⁸⁸ D.P. Verene, *op. cit.*, p. 129.

¹⁸⁹ F. Lomonaco, *I sentieri di Astrea. Studi intorno al Diritto Universale di Giambattista Vico*, cit., p. 67.

¹⁹⁰ Ci sembra interessante notare come questa concezione sia coerente con le riflessioni di Michel de Montaigne relative alla storia, e che potrebbero essere giunte sino a Vico proprio grazie alla mediazione di

ha preso forma, corrispondente all'intreccio di agire umano e disegno divino nel farsi del mondo storico. Poiché ciascuno, in quanto uomo, vi ha preso parte, tutti possono ripercorrere nella propria mente le tappe di questa vicenda comune, i cui principi divengono così, non come leggi astratte bensì in qualità di costanti legate alla concretezza dell'esperienza, le basi della scienza vichiana in quanto «scienza di narrazione»:

È una scienza che presenta nel linguaggio la forma intima di vita dell'umanità. È una scienza letteraria, la cui verifica è data dalla mediazione che essa stessa compie valendosi del linguaggio narrativo. [...] La *Scienza Nuova* è una rappresentazione alla mente, da parte della mente stessa, del modo in cui il genere umano possiede tutti gli elementi comuni. Una tale rappresentazione va fatta in modo tale da esprimere il legame fra particolare e universale e da cogliere *per causas* tutti gli elementi del mondo umano; il che richiede che la retorica sia intesa come una scienza della narrazione, tale da cogliere, nella loro necessità, i particolari del mondo umano¹⁹¹.

La nuova scienza vichiana come scienza narrativa riesce a cogliere ed esprimere, l'universalità del particolare, poiché ne riconosce la necessità, ovvero la sua dipendenza da leggi universalmente valide. Essa riesce a superare, così la famosa affermazione aristotelica secondo cui «la poesia è cosa più nobile e più filosofica della storia, perché la poesia tratta piuttosto dell'universale, la storia del particolare»¹⁹². Il concetto di verosimile è centrale per questo passaggio teorico, perché costituisce il *trait d'union* tra la verità dell'evento storico e il margine di libertà che è consentito a ogni narratore, e che, anziché dissipare la «storicità, in qualche modo la universalizza, la sottrae [...] al trattamento particolareggiante dello storiografo e le attribuisce una significazione ulteriore»¹⁹³. Ciò avviene in quanto la tensione tra finzione e creazione che si esplicita, secondo la concezione comune, soltanto nel fare artistico, viene ricondotta da Vico ad una costante della mente umana, con il ruolo centrale che questa ha avuto per il costituirsi del mondo storico. Sia i poeti della compiuta umanità, sia i primi uomini, devono «creare universali fantastici che, grazie all'esclusione dell'accidentalità e all'inclusione dei tratti

Pascal per il quale, com'è noto, l'autore degli *Essais* ricopre una grande importanza. Cfr. A. Tournon, «*Advenu ou non advenu...*», dans *Montaigne et l'histoire*, textes réunis par C.-G. Dubois, Paris, Klincksieck, 1991, pp. 31-38: «Le critère d'authenticité change ainsi de point d'application, et s'affine: en sont justiciables non seulement les faits, mais aussi les croyances communes, et le récit qui les prend en compte; car si le fait est "non advenu" n'est rien, l'affabulation enregistrée est quelque chose; toute fausse qu'elle est, elle signifie» (*ivi*, p. 34).

¹⁹¹ D.P. Verene, *op. cit.*, pp. 172-173.

¹⁹² Aristotele, *Poetica*, in *Id., Opere*, a cura di G. Giannantoni, 11 voll., Roma-Bari, Laterza, 1984, vol. 10, pp. 191-271, qui p. 211, 1451b 5-8.

¹⁹³ C. Scarpati, E. Bellini, *op. cit.*, p. 23.

riconosciuti dal senso comune come tipici, risultano *più vero-simili del vero stesso*»¹⁹⁴. Muovendosi nello spazio delle verosimili vicende dell'umanità nel seguito diacronico della sua storia e nelle costanti sincroniche che la attraversano, la nuova scienza vichiana si propone dunque come favola vera della storia, in cui questa viene ricostruita ordinando i dati filologici in una narrazione coerente, e mettendo così in atto una forma del fare con cui questo può convertirsi in conoscenza. Si ha infatti a che fare, in questo caso, con una mente che conosce la storia in cui essa stessa si è fatta, con il ripercorrerla; agli antipodi rispetto alle finzione imputata invece alla filosofia cartesiana della natura, all'astrattezza con cui essa considera l'ingranaggio di quella che Pascal chiama *la machine*.

2.2.2. *Verosimile e verità*

Con la trattazione fin qui svolta abbiamo inteso mostrare come Pascal e Vico, all'interno di una riflessione gnoseologica che ruota intorno al concetto di verosimile, abbiano soprattutto riformato le nozioni di verità e falsità, distinguendo quest'ultima dalla finzione cui è conferito un autentico valore conoscitivo, nonché pratico¹⁹⁵. Parlare di finzione e di verità, quindi, a partire dagli scritti di Vico e di Pascal, non è servirsi di una coppia di termini antitetici e inconciliabili, bensì di due estremi implicati in una costante e reciproca relazione di «coappartenenza»¹⁹⁶.

Ciò che vogliamo ora affrontare è, più nello specifico, la trattazione fornita dai due autori in merito all'ambito in cui a loro avviso si può, propriamente, conseguire conoscenza. Si tratta in ogni caso, in verità, di una conoscenza legata al dispiegarsi infinito dell'interpretazione e, specificamente, dell'interpretazione della storia. È la storia, come sopra accennato, a costituire, agli occhi di questi autori, e nella maniera più chiara e fondamentale di Vico, la regione del verosimile. La verità del verosimile è una verità di finzione, cioè essa stessa *pendant* all'utilizzo dei mezzi ermeneutici che partecipano della sua ricostruzione. Per questo, analizzare le forme in cui l'interpretazione storica emerge dalle pagine dei due autori costituisce un necessario punto di passaggio rispetto alla tematizzazione del nesso che lega retorica ed ermeneutica.

¹⁹⁴ G. De Luca, *Inganno e illusione nella Scienza Nuova*, in *Variazioni su Vico*, cit., pp. 65-81, qui p. 79, il corsivo è dell'Autore.

¹⁹⁵ Cfr. R. Ruggiero, *Le «ragioni favoleggiate da fantasia»*, «Italie. Littérature Civilisation Société», vol. 24, 2020, pp. 77-90, qui p. 82: «La fantasia creatrice dei primi uomini, capace di avviare il processo di incivilimento e il vivere sociale, (è) dotata di una peculiare virtù educatrice».

¹⁹⁶ S. Velotti, *op. cit.*, p. 95.

Contro il rifiuto cartesiano della nozione di verosimiglianza, dalle pagine di Vico e di Pascal emerge quindi una caratterizzazione diversa di tale concetto, con cui all'esclusione cartesiana dall'ambito del conoscibile di ciò che, secondo la definizione vichiana dell'oggetto della filologia, dipende «*dall'umano arbitrio*»¹⁹⁷, tanto Pascal quanto Vico contrappongono le possibilità conoscitive legate ad una pratica interpretativa diretta alla storia. Tra le impostazioni dei due autori è possibile rinvenire differenze importanti, legate in particolar modo al fatto che Pascal si rivolge alla storia sacra, mentre nella *Scienza Nuova* questa, con il racconto del diluvio, non è che il punto di partenza per la storia profana, a seguito della biforcazione con cui il popolo ebraico vivrà una vicenda parallela e differente rispetto a quella dell'umanità gentile e, al contrario di quest'ultima, non narrata da Vico¹⁹⁸.

In verità, nonostante le differenze, l'approccio metodologico e i problemi teorici affrontati dai due autori in questione sono assai meno distanti di quanto si potrebbe credere di primo acchito. Pascal e Vico guardano all'esegesi storica come ad un campo di ricerca privilegiato per mostrare come il vero orienti la ricerca per così dire dall'esterno: lo spazio in cui questa si muove rimane sempre, piuttosto, quello della verosimiglianza, che acquisisce qui nondimeno la sua massima portata autenticamente veritativa. Ci si trova, infatti, nell'unico ambito in cui è possibile acquisire realmente conoscenza, perché possiamo trovare direttamente in noi i principi che guidano l'interpretazione; si tratti delle verità dei principi evidenti al cuore e non ripercorribili dalla razionalità dimostrativa in Pascal, o delle modificazioni della nostra mente umana nel caso di Vico. Ciononostante, sebbene sia quest'ambito finalmente commisurato alle capacità conoscitive umane, esso non sarà mai percorso in tutta la sua estensione: l'interpretazione tende a un vero che non potrà mai conquistare del tutto, poiché l'esegesi è per sua natura sempre *in fieri*. D'altronde, non potrebbe essere altrimenti, se la garanzia di questa verità nonché il dato fondamentale disponibile all'interprete è il disegno divino che tesse la trama della storia, e che in quanto trascendente mai sarà pienamente colto.

¹⁹⁷ SN44, p. 16 [§ 7].

¹⁹⁸ Sulla lettura vichiana della storia ebraica cfr. L. Amoroso, *Scintille ebraiche. Spinoza, Vico, Benamozegh*, Pisa, ETS, 2004, pp. 63-83. Escluso dalla ricostruzione vichiana secondo cui il divagamento ferino successivo al diluvio si conclude con la religione nata dal terrore suscitato dal primo fulmine, il popolo ebraico è depositario di quella che appare l'unica forma possibile di «sapienza riposta» nella *Scienza Nuova*. Non solo perché è l'unico popolo che può legittimamente vantare di essere tra tutti il più antico, ma anche perché i momenti di questa antichità sono stati salvaguardati da una continua e fedele trasmissione della sua memoria collettiva (*ivi*, p. 78).

Per questa ragione, una conoscenza certa nell'ambito storico può essere guadagnata solo al prezzo di riconoscere i limiti umani, accettando l'invalidità con cui gravano su ogni progetto conoscitivo. Per «rendere [...] concretamente praticabile la via intermedia tra dogmatismo e scetticismo»¹⁹⁹, infatti, per prima cosa «l'indagine filosofica deve chiarire le possibilità conoscitive dello spirito umano»²⁰⁰.

È opportuno notare che un discorso di questo tipo si trova anche negli scritti di altri membri dell'abbazia di Port-Royal. Si può ricordare, infatti, la critica mossa da Arnauld alla cartesiana «restrizione delle conoscenze certe all'ambito delle discipline metafisiche, matematiche e fisiche»²⁰¹ che nega valore conoscitivo all'intera sfera del sapere storico, sacro e profano. Contro un'impostazione di questo tipo, «Arnauld intende invece salvaguardare la possibilità di una conoscenza stabile e certa soprattutto dei fenomeni religiosi e della storia sacra»²⁰², riconoscendo a questi ambiti di ricerca e al relativo metodo di indagine una propria autonomia teoretica. Nel tentativo di elaborare le coordinate di quest'ultima, Arnauld e Nicole nella *Logique* propongono il concetto di certezza morale²⁰³, strumento essenziale per orientarsi in una regione del sapere per la quale lo strumento della razionalità di stampo geometrico si scopre inadeguato, perché incapace di rendere conto della contingenza delle vicende umane. In questi casi, una certezza metafisica non è accessibile, ma se non ci sono ragioni che ci inclinino a ritenere falso un qualche dato, soprattutto nel caso di quelle che Arnauld e Nicole collocano sotto la categoria di «circonstances communes»²⁰⁴, bisogna lasciarsi guidare dalla probabilità che sia vero ed assentire ad esso, poiché sarebbe allora irragionevole credere a ciò che è meno probabile.

Che la teoria della certezza morale sia concepita da Arnauld e Nicole proprio in riferimento al problema gnoseologico posto da quella forma di sapere costituita dalla conoscenza e dall'interpretazione della storia è confermato dal fatto che la rilevanza di tale nozione viene avvalorata, nel loro testo, con esempi tratti sia dalla storia della Chiesa, che dalla Bibbia; in tutti i casi, la certezza morale si acquisisce attraverso una valutazione

¹⁹⁹ C. Borghero, *La certezza e la storia. Cartesianismo, pirronismo e conoscenza storica*, Milano, Franco Angeli, 1983, p. 109.

²⁰⁰ *Ibidem*.

²⁰¹ *Ivi*, p. 106.

²⁰² *Ibidem*.

²⁰³ A. Arnauld, P. Nicole, *op. cit.*, p. 320. Il capitolo in cui compare questa espressione si intitola: «quelques règles pour bien conduire sa raison dans la croyance des événements qui dépendent de la foi humaine».

²⁰⁴ *Ivi*, p. 327.

delle testimonianze e delle fonti compiuta all'insegna della ragionevolezza. Non è ragionevole dubitare o negare, ad esempio, laddove si tratta di una delle verità più certe della storia ecclesiastica, come il caso dell'arrivo a Roma di san Pietro²⁰⁵. La certezza morale costituisce quindi il metro di giudizio anche in un campo che esula dalla fede umana per appartenere piuttosto a quello della fede divina²⁰⁶, o più precisamente in ciò che condiziona la fede dell'uomo in Dio, e si applica infatti anche al caso specifico della credenza nella veridicità dei miracoli²⁰⁷, che essendo agli occhi di Pascal tra i fondamenti della vera religione sono da lui posti a tema in più luoghi dei *Pensieri*²⁰⁸.

Il concetto di *certitude morale* appare quindi assai coerente con le posizioni pascaliane e con l'idea, più volte espressa nelle *Pensées*, secondo cui bisogna, dunque, rifarsi al sentimento per avere certezza di quel che non si lascia carpire dimostrativamente. Ci sono infatti delle cose che possiamo sapere solo sotto questa forma, ma che dobbiamo considerare tanto certe e indubitabili che le dimostrazioni matematiche²⁰⁹. Arnauld e Nicole arrivano ad esprimere un concetto simile a quello che sarebbe stato il vichiano «*motivo comune di vero*»²¹⁰, nell'affermare che quando in molti credono qualcosa faremmo bene ad associarci a questa credenza comune, essendo moralmente impossibile che abbiano potuto accordarsi su ciò, se non fosse stato vero²¹¹. Vi sono in realtà delle differenze tra il significato dell'affermazione vichiana e quella contenuta nella *Logique*: la prima infatti fa riferimento a strutture aventi il valore di costanti antropologiche, assenti dal discorso svolto da Arnauld e Nicole, il cui nerbo appare piuttosto il riferimento alle nozioni di probabile e ragionevole. D'altra parte, c'è inoltre una differenza essenziale tra la certezza in questo modo salvaguardata da Arnauld e Nicole, e l'accordo persuasivo che Pascal associa all'immediatezza del sentimento. L'argomento degli autori della *Logique* non si discosta mai dal piano della razionalità, e fa

²⁰⁵ *Ivi*, p. 321.

²⁰⁶ Secondo la distinzione presente *ivi*, p. 316.

²⁰⁷ *Ivi*, pp. 322-327.

²⁰⁸ Laf., 834. Cfr. Laf., 835: «Le profezie, i miracoli stessi e le prove della nostra religione non sono di tale natura che si possa dire che sono assolutamente convincenti, ma lo sono altresì in modo tale che non si può dire che sia essere senza ragione il fatto di credervi. Così vi è evidenza e oscurità per illuminare gli uni e oscurare gli altri, ma l'evidenza è tale che sorpassa o per lo meno uguaglia l'evidenza al contrario, di modo che non è la ragione che può determinarci a non seguirla, e quindi non può essere che la concupiscenza e la malizia del cuore»; per questo «se non vi fossero falsi miracoli ci sarebbe la certezza» (Laf., 837).

²⁰⁹ A. Arnauld, P. Nicole, *op. cit.*, p. 316. Vi è però un caso in cui «bisogna accontentarsi della possibilità e della verosimiglianza: si tratta del caso in cui un fatto, peraltro sufficientemente attestato, è combattuto da evidenti inconvenienti e da contraddizioni rispetto ad altre storie» (Ead., *Logica o arte di pensare*, in Ead., *Grammatica e logica di Port-Royal*, cit., pp. 81-391, qui p. 379).

²¹⁰ SN44, p. 63 [§ 144].

²¹¹ A. Arnauld, P. Nicole, *op. cit.*, p. 316.

leva sulla nozione di probabilità come su di una forma di convinzione cui la ragione è legittimata a indulgere lì dove non sia possibile percorrere nessun'altra strada. Da questo punto di vista, la certezza morale cui costoro fanno riferimento è più vicina alle regole della morale provvisoria cui Descartes si affida nel frangente che lo vede abbandonare tutte le credenze da lui fino ad allora ammesse²¹², in quanto permette di muoversi nella variopinta ed incerta quotidianità. Al contrario, la gnoseologia elaborata da Pascal e da Vico individua nel verosimile una regione di indagine che non è semplicemente giustapposta al vero, ma costituisce l'oggetto correlato di una scienza inedita.

Questa scienza è, come abbiamo inteso mostrare, una scienza storica che procede per via esegetica. La centralità dei processi interpretativi pone al cuore di questa forma di sapere l'ambito del verosimile, cioè di un vero che prende forma mediante l'interpretazione di un insieme di dati, siano essi i rottami della storia profana o le narrazioni bibliche per la storia sacra, ed è, soprattutto, sempre ancora strutturalmente aperto all'interpretazione, ovvero al rinvenimento di una verità celata sotto il velo dell'*integumentum*. L'apertura indefinita dell'interpretazione del testo biblico si può ritenere un'acquisizione degli ultimi anni di vita e di lavoro di Pascal, se si pone mente alla diversa impostazione del tema che si coglie confrontando le *Pensées* con testi precedenti, in particolare la breve bozza di prefazione ad un trattato sul vuoto, redatta nel corso degli anni Quaranta del Seicento. Nella prefazione si trova la distinzione tra discipline basate solo sull'autorità, in cui la conoscenza del vero è legata esclusivamente al riferimento a un testo rispetto al quale non si può aggiungere nulla, e discipline dette «dogmatiche» il cui procedere è invece legato alla scoperta di «verità nascoste»²¹³. Tra i saperi del primo tipo Pascal annovera la storia e la teologia; tra quelle del secondo la fisica, la matematica, la geometria.

Confrontando questo testo con le *Pensées* è possibile ipotizzare che, agli occhi del filosofo, la teologia, e con essa la storia in quanto storia sacra, sia passata, nel corso degli anni, dal novero delle discipline d'autorità, all'insieme di quelle dogmatiche²¹⁴. Leggendo

²¹² R. Descartes, *Discorso sul metodo*, cit., pp. 305-311. Quanto alla nozione di «certezza morale», si trova in Descartes l'espressione «assurance morale», contrapposta alla «certitude métaphysique» (*ivi*, p. 315). Se quest'ultima è legata al discernimento chiaro e distinto di un'idea, la prima è invece uno strumento di orientamento nella vita pratica, che fa sì che si accolgano quelle opinioni comuni rifiutare le quali vorrebbe dire essere tacciati di bizzarria.

²¹³ B. Pascal, *Prefazione al Trattato sul Vuoto*, cit., p. 647.

²¹⁴ Intendendo questo termine nell'accezione presentata nella *Préface*, piuttosto che identificarlo con il dogmatismo individuato nelle *Pensées* quale errore simmetrico e speculare al pirronismo.

i *Pensieri*, infatti, non si trova un esempio più conforme all'idea di «vérités cachées» da scoprire che quello dell'effettivo significato, raggiunto mediante interpretazione figurale, dei testi sacri. In verità, più che un passare, della teologia, dall'un ambito all'altro, riteniamo che il cambiamento intercorso nella concezione pascaliana stia, propriamente, in un diverso modo di intendere la ricerca della verità: anche le verità delle Scritture sono verità nascoste, come quelle del mondo fisico. Non si potrebbe parlare, però, di un accrescimento o di un affinamento di esse da parte di un'umanità sempre più avanzata nella loro conoscenza, come invece delle cosiddette scienze esatte diciamo che «gli Antichi le hanno trovate solamente abbozzate dai loro predecessori; e noi le lasceremo ai nostri posteri in uno stato più completo di come le abbiamo ricevute»²¹⁵. La scoperta di verità nascoste in ambito teologico è legata alla ripetizione dell'esegesi, del gesto dell'interprete che individua e legge la figura predisponendo la propria ragione a ricercare una verità che la supera, ovvero sottomettendosi a principi di origine diversa da quella razionale.

L'interpretazione della storia sacra non è mai conclusa anche perché «vi è abbastanza luce per coloro che non desiderano altro che vedere, e abbastanza oscurità per coloro che hanno una disposizione contraria»²¹⁶. Nel trattare dell'esegesi scritturale Pascal fa leva, soprattutto, sull'importanza dell'interpretazione figurale, poiché essa è l'unica che esplicita il significato secondo cui il testo biblico è pienamente coerente, eliminando le contraddizioni sussistenti sul piano dell'interpretazione meramente letterale²¹⁷. Della figura, o cifra, Pascal sottolinea come essa intrecci in sé presenza e assenza²¹⁸, ma anche come, insieme ad essa, la Scrittura dia la chiave²¹⁹ per accedervi: il Dio che si esprime attraverso le Scritture, velando il loro significato presentandone la verità sotto forma di figura è, sebbene in quanto nascosto, sempre nondimeno presente al cuore che non voglia altro che coglierlo²²⁰. Il discorso pascaliano sulle figure si applica *massime* all'esegesi dell'Antico Testamento, per mostrare come esso sia modellato sulla verità del cristianesimo così come, più in generale, la figura è modellata sulla verità che attraverso

²¹⁵ B. Pascal, *Prefazione al Trattato sul Vuoto*, cit., p. 649.

²¹⁶ Laf., 149.

²¹⁷ Laf., 260. Cfr. Laf., 270: «Tutto ciò che non va verso l'unico bene ne è la figura. Poiché dato che non vi è che uno scopo, tutto ciò che non vi tende con parole proprie è figura».

²¹⁸ Laf., 265.

²¹⁹ Laf., 249.

²²⁰ A. Frigo, *L'évidence du Dieu caché. Introduction à la lecture des Pensées de Pascal*, Mont-Saint-Aignant, Presses Universitaires de Rouen et du Havre, 2015, pp. 155-177.

di essa al contempo si esprime e si nasconde²²¹. Così Pascal può esplicitare uno degli argomenti a suo avviso più forti e convincenti a favore della veridicità della religione cristiana, ovvero la perpetuità.

Il rilievo conferito da Pascal all'interpretazione figurale della storia sacra rappresenta il punto nodale del suo progetto apologetico. Ciò non è dovuto solo al fatto che la perpetuità che essa consente di riconoscere è, assieme alla santità della pratica di vita cristiana e ai miracoli²²², il segno più persuasivo della veridicità del cristianesimo, ma anche al fatto che su questo aspetto vengono a convergere gli estremi dell'antropologia pascaliana. L'imporsi del cristianesimo e la devozione verso di esso non squalificano infatti l'apporto della ragione: al contrario, la ragione rappresenta il primo momento del processo di avvicinamento a Dio, sebbene questo si compirà, successivamente, solo grazie al concorso del cuore e infine alla grazia della fede²²³. Sebbene sia possibile che, nei processi persuasivi, la ragione e la volontà spingano l'animo in direzioni diverse, nel tesserne l'apologia è necessario in primo luogo mostrare che la religione cristiana non è contraria alla ragione, perché solo in questo modo gli uomini potranno smettere di temere che tale religione sia vera²²⁴. Questo è il «cercare mediante la ragione»²²⁵ che costituisce la condizione essenziale per «preparare la Macchina»²²⁶, ovvero rivolgersi all'ordine della *chair*: un meccanismo che deve essere predisposto ad accettare le verità della fede. Nel cammino verso quest'ultima, la ragione trova il proprio campo di applicazione nell'esegesi biblica²²⁷, come strumento fondamentale di cui servirsi per cogliere la verità che nel testo si presenta velata²²⁸.

Pascal fa infatti un uso del termine figura che sottolinea proprio il momento esegetico di avvicinamento al testo biblico. Certamente la perpetuità più volte sottolineata dal portorealista è garantita dal fatto che la religione ebraica e i suoi

²²¹ Laf., 821: «La figura è stata fatta sulla verità. E la verità è stata riconosciuta sulla figura».

²²² Laf., 894.

²²³ A. Di Biase, *Montaigne «crédule, incrédule»*. Critica del favoloso e analisi storica in Pascal, «Intersezioni», 2020, n. 2, pp. 165-174, qui p. 169.

²²⁴ Laf., 12.

²²⁵ Laf., 11.

²²⁶ *Ibidem*.

²²⁷ A. Di Biase, *op. cit.*, pp. 170-171. Cfr. Laf., 820: «Vi sono due modi di persuadere della verità della nostra religione: l'uno con la forza della ragione, l'altro con l'autorità di colui che parla. Non ci si serve dell'ultimo, ma del primo. Non si dice: bisogna credere questo poiché la Scrittura che lo afferma è divina; ma si dice che bisogna crederlo per questa e questa ragione, che sono deboli argomenti perché la ragione è flessibile a tutto». Un'affermazione, quest'ultima, che sottolinea la necessità di agire sull'automa, al fine di persuadere della verità del cristianesimo.

²²⁸ Laf., 840: «non è qui il paese della verità; essa erra sconosciuta tra gli uomini. Dio l'ha coperta di un velo che la lascia misconoscere a coloro che non intendono la sua voce».

protagonisti sono prefigurazioni della verità che si esprime nel cristianesimo. Tuttavia, il riferimento alla figura in quanto prefigurazione di un evento futuro, quindi in quanto profezia reale, non è l'aspetto di esso cui Pascal conferisce maggiore rilievo. Questa componente non viene ovviamente negata, come si vede dai numerosi riferimenti di Pascal alle profezie bibliche, ma si privilegia, nell'estensione semantica del termine figura, il momento esegetico. Nel suo studio sull'ermeneutica biblica in Pascal, infatti, Pierre Force sottolinea che «le prove di Gesù Cristo mediante le profezie non sono di natura storica, ma ermeneutica»²²⁹. Il filosofo di Port-Royal parla soprattutto, infatti, della figura in quanto racconto cifrato, di cui si tratta di sciogliere il bandolo trovandone la chiave²³⁰. Ciò non significa che la nozione pascaliana di figura non ritenga un aspetto essenziale di tale nozione, su cui Auerbach, nel suo famoso saggio sul tema, concentra la propria attenzione: il suo rapporto con la storia. Secondo le analisi del filologo tedesco:

l'interpretazione figurale pone dunque una cosa per l'altra in quanto l'una rappresenta e significa l'altra, e in questo senso essa fa parte delle forme allegoriche nell'accezione più larga. Ma essa è nettamente distinta dalla maggior parte delle altre forme allegoriche a noi note in virtù della pari storicità tanto della cosa significante quanto di quella significata²³¹.

La figura o cifra si configura quindi come il luogo, essenziale e difatti oggetto di una trattazione che rispetto allo stato di incompletezza dei frammenti di Pascal appare molto sviluppata, in cui il dato storico si solleva dalla concretezza dell'accaduto per risalire, mediante un'esegesi razionale ma protesa verso l'ordine della *charité*, al piano della grazia. Questo ha, a sua volta, un effetto sull'ordine dell'*esprit* e della *chair*, in quanto ne è effetto immediato una persuasione completa che, come si è visto nel capitolo precedente, intreccia le diverse facoltà dell'uomo, come piegandole tutte nella stessa direzione.

Le Scritture costituiscono anche un fondamentale punto di riferimento di Vico, sin nelle prime indagini dal tema storico che questi svolge all'interno del *Diritto universale*. È la storia sacra narrata nella Bibbia, infatti, che sola permette di gettare luce sul più remoto

²²⁹ P. Force, *Le problème herméneutique chez Pascal*, cit., p. 84. Per questa ragione, i procedimenti pascaliani di interpretazione delle profezie sono avvicinati più al simbolismo lessicale (*allegoria in verbis*) che all'esegesi tipologica (*allegoria in factis*).

²³⁰ Cfr. Laf., 261, Laf., 268.

²³¹ E. Auerbach, *Figura* (1944); tr. it. *Figura*, in Id., *Studi su Dante*, Milano, Feltrinelli, 2020, pp. 176-226, qui p. 209.

passato dell'umanità, per il quale essa costituisce l'unico criterio attendibile²³². Vico individua il principio della storia profana nella storia sacra, da cui trae il racconto del diluvio e della dispersione dei giganti, dai quali riparte la storia dei gentili²³³. Tuttavia, nel momento in cui quello costituito dalle vicende ebraiche, sin dall'inizio guidate dalla Provvidenza, non è più un controesempio problematico per Vico, la storia sacra perde il suo interesse agli occhi del filosofo²³⁴.

È infatti soprattutto sulla storia dei gentili che Vico si concentra nella *Scienza Nuova*. Il riferimento ai primi uomini dalla stazza ancora immane vaganti nella terra postdiluviana non costituisce che il punto di partenza per quello che è il vero intento di Vico, cioè mostrare il corso secondo cui «DOVETTERO, DEBBONO, e DOVRANNO *andare le cose delle Nazioni*»²³⁵, di cui si tratta dunque di rinvenire le leggi universali e costanti. Si confronti questo luogo della sezione metodologica della *Scienza Nuova* con il passo dell'ultimo libro dell'opera in cui si ribadisce la centralità della Provvidenza divina nel farsi della storia:

Questo, che fece tutto ciò fu pur *Mente*; perché 'l fecero gli uomini con *intelligenza*: non fu *Fato*; perché 'l fecero con *elezione*: non *Caso*; perché con *perpetuità*, sempre così facendo, escono nelle medesime cose²³⁶.

Dalla lettura sinottica di questi luoghi dell'opera maggiore di Vico si nota come anche in un testo che, quale la *Scienza Nuova*, esclude dalla propria trattazione le vicende del popolo ebraico per concentrarsi solo sui gentili, la stessa storia profana costituisce a suo modo un affondo nella comprensione di come la dimensione del sacro si espliciti nel mondo storico. Non per caso il sostantivo «perpetuità» e l'aggettivo corrispondente

²³² P. Porro, *Storia sacra e storia profana in Vico*, in *Metafisica e teologia civile in Giambattista Vico*, cit., pp. 159-226, qui p. 167.

²³³ La tensione in cui sono mantenute, nel pensiero vichiano, storia sacra e storia profana, deriva dalle due istanze che si intrecciano nel definire le coordinate delle origini dell'umanità: «l'assoluta veridicità della narrazione biblica da una parte; l'ipotesi di un iniziale stato ferino – suggerita dai convenzionalisti e da alcuni giusnaturalisti – dall'altra» (*ivi*, p. 183). Se per un verso la narrazione secondo cui la terra fu inizialmente popolata da giganti consente di conciliare questi due aspetti, racconto scritturale e le esigenze teoretiche vichiane rimangono difficilmente conciliabili, portando ad un sostanziale accantonamento del primo nella trattazione della nuova scienza (*ivi*, p. 189).

²³⁴ *Ivi*, p. 204. Peraltro, il popolo ebraico occupa una posizione *sui generis* anche nell'esegesi biblica praticata da Pascal: ha un «ruolo sovranaturale [...] nella storia del mondo» che consiste nello «sfuggire a questa storia», svolgendo in essa il ruolo di una voce che ripete costantemente e senza variazioni il messaggio dell'Antico Testamento (P. Force, *Le problème herméneutique chez Pascal*, cit., p. 176, traduzione nostra).

²³⁵ SN44, p. 94 [§ 393].

²³⁶ SN44, p. 345 [§ 1108].

contano molte occorrenze nell'ultima opera vichiana²³⁷, che cerca a suo modo, sebbene con finalità differenti rispetto all'opera di Pascal, di portare alla luce il disegno divino che si dispiega nella storia.

Ciò è vero non solo nel senso per cui la stessa storia profana ovvero gentilesca sia in verità una storia sacra, nella misura in cui la credenza nell'esistenza delle divinità, e i comportamenti che ne conseguono, furono condizione per compiere i primi passi sul cammino che ha condotto alla costituzione delle comunità umane²³⁸. Quel che a Vico riesce di mostrare è anzi il modo in cui la vera religione si porta ad espressione attraverso i punti nodali della trama di una storia che pure è, per un lungo tratto, pagana. Vico può dimostrare, così, il «*fatto storico della Provvidenza*»²³⁹, producendo in tal modo un nuovo effetto che si traduce nuovamente in azione: educare i suoi lettori ad una saggezza inattingibile senza *pietas*²⁴⁰.

I punti di partenza dei due filosofi sono speculari: Pascal sostiene, infatti, la verità del cristianesimo in quanto sola religione in grado di conferire senso alla storia, mentre Vico narra la storia dei gentili facendo riferimento alla Provvidenza come all'unico principio euristico capace di fornirne l'interpretazione, avvalorando così la propria esegesi del mondo storico come l'unica vera. Se Vico, dal canto suo, cerca di rispondere alle aporie in cui una teoria dell'inizio della storia civile e politica dell'umanità cade qualora si misconosca – come hanno fatto esponenti del giusnaturalismo quali i più volte citati Grozio, Selden, Pufendorf – la cura con cui la Provvidenza indirizza le azioni degli uomini, Pascal tenta invece di presentare argomenti atti a persuadere della veridicità della religione cristiana. Ad accomunare i loro discorsi, rimane il richiamo ad esercitare un'interpretazione continua e mai definitiva, perché consapevole, in tutti i casi, della disparità o sproporzione tra la prospettiva umana e la volontà di una divinità trascendente che si esprime nell'immanenza della storia. È nel richiamo alla necessità di questa costante esegesi che la riflessione di Vico e quella di Pascal si configurano come filosofie del verosimile: la determinazione di questo come precipuo ambito di ricerca non

²³⁷ Si vedano in particolare le espressioni contenute in: SN30, p. 152: «si ha il *Principio della Storia Profana*, e la *di lei perpetuità con la Sagra* [...] il *Principio*, e la *Perpetuità dell'Istoria* è stata finora da tutti i *Dotti desiderata*».

²³⁸ SN44, p. 90 [§ 339]: «dobbiamo cominciare da una qualche *cognizione di Dio*; della quale *non sieno privi gli uomini*, quantunque *selvaggi, fieri, ed immani*».

²³⁹ SN44, p. 92 [§ 342].

²⁴⁰ SN44, p. 346 [§ 1112]: «*questa Scienza* porta indivisibilmente seco lo *Studio della Pietà*; [...] se non siesi *pio*, non si può daddovero esser *saggio*».

segue, tuttavia, dalla sfiducia verso la capacità della ragione di attingere il vero come tale, ma dalla messa in atto di una *démarche* basata sull'apertura ermeneutica. Come abbiamo inteso mostrare, infatti, il verosimile è un vero che si dà nella misura in cui lo si costruisce adottando un criterio che, come in ogni narrazione, è la retorica a fornire, non provocandone la falsità ma anzi realizzando in esso l'unica verità possibile per colui che la ricerca.

3. *Ermeneutica e retorica*

Se l'unico vero che è possibile riconoscere come tale è il verosimile, la gnoseologia risulta allora strettamente legata alla retorica. La possibilità «di esporre e narrare gli eventi e di inserirli in una prospettiva ermeneutica come orientamento comprendente di ciò che altrimenti resterebbe nella sua assoluta frammentarietà»²⁴¹ è interamente giocata nel rimando alle «figure retorico-poetiche»²⁴², considerate non come meri ornamenti del discorso ma in quanto strumenti di conoscenza. Da un lato, infatti, esse costruiscono l'oggetto della ricerca e il discorso su di esso; dall'altro, sono le condizioni dell'esegesi che lo comprende. In questo modo, la retorica costituisce uno strumento essenziale dell'ermeneutica, nella misura in cui la comprensione ripercorre il tracciato attraverso il quale si è costituito l'oggetto su cui si esercita. Pascal e Vico elaborano il progetto di un sapere che, lo si chiami scienza dei costumi o scienza interiore piuttosto che scienza nuova, propone in ogni caso un paradigma gnoseologico dalla fisionomia ermeneutica, proprio in virtù del carattere finzionale, ovvero costruito, ma non falso, del loro oggetto.

Esse, rivolgendosi al verosimile sono infatti scienze dell'interpretazione, seppure a diverso titolo. Da un lato, infatti, si ha l'esplicitazione vichiana, venata d'orgoglio per la scoperta compiuta, di un metodo interpretativo in grado di colmare il *desideratum* del sapere storico coniugando filosofia e filologia. Dall'altra parte, nel progetto apologetico di Pascal, non si può parlare, in senso proprio, di una teoria ermeneutica, nella misura in cui l'autore delle *Pensées* non ha enunciato delle vere regole che guidino l'interpretazione delle Scritture. Le uniche regole esegetiche che è possibile rinvenire nei frammenti di Pascal sono implicite, e per giunta applicabili, secondo la lettura di Pierre Force, a

²⁴¹ G. Cacciatore, *Vico: narrazione storica e narrazione fantastica*, in *Il sapere poetico e gli universali fantastici. La presenza di Vico nella riflessione filosofica contemporanea*, Napoli, Alfredo Guida, 2004, pp. 118-139, qui p. 137.

²⁴² *Ibidem*.

qualsiasi tipo di testo letterario, non soltanto alla parola rivelata²⁴³. In verità, proprio su questo punto la teoria vichiana dell'interpretazione storica e la posizione ermeneutica che è possibile cogliere dalla pratica esegetica posta in atto da Pascal nei suoi frammenti, si ritrovano quantomai affini. Scrive Force che:

Pascal non comincia ponendo come principio che la Scrittura dica la verità. Egli domanda soltanto al proprio lettore di accordargli che il testo biblico abbia una coerenza comparabile a quella di qualsiasi altro testo letterario. La necessità di risolvere le contraddizioni risulta dalla regola letteraria e logica secondo cui, per comprendere il senso di un testo, bisogna cominciare postulando la sua coerenza²⁴⁴.

Allo stesso modo Vico prende le mosse, nella *Scienza Nuova*, da una molteplicità di dati incoerenti che, ricondotti a principi eterni, saranno composti in un ordine finalmente dotato di senso. Vico guarda alla storia del mondo umano, si potrebbe dire, come a una narrazione apparentemente incoerente e contraddittoria: lui stesso esplicita questo aspetto, cioè il carattere paradossale del modo in cui si dispiegano le vicende umane, che sono quali le conosciamo oggi solo in quanto «divertirono»²⁴⁵, ovvero si discostarono, rispetto alla direzione che originariamente gli uomini avevano impresso loro. Ciò è dovuto all'eterogenesi dei fini, ovvero al fatto che «*questo Mondo senza dubbio (è) uscito da una Mente, spesso diversa ed alle volte tutta contraria, e sempre superiore ad essi fini particolari, ch'essi uomini si avevan proposti*»²⁴⁶. La Provvidenza divina diventa così un principio fondamentale non solo dello svolgersi storico ma anche della sua interpretazione. Essa è, da questo secondo punto di vista, un espediente euristico necessario per rendere conto al contempo della continuità e dell'abissale differenza che si stende tra il gigante delle origini e l'uomo di oggi, e che passa soprattutto per lo strutturarsi sempre più complesso della dimensione intersoggettiva dell'esperienza.

Affinché le apparenti contraddizioni che emergono dal fluire degli eventi storici siano riconosciute e sistemate in una significativa ricomposizione, è necessario il momento di

²⁴³ P. Force, *Le problème herméneutique chez Pascal*, cit., p. 22. Secondo l'analisi del critico, in questo modo Pascal riesce a porre il lettore dell'apologia, in quella che è già una «situazione ermeneutica»: nel proporre la Bibbia al libertino come oggetto di interpretazione, Pascal pone il destinatario del proprio scritto nella necessità di interpellare un testo che, dal piano più genericamente letterario, ha qualcosa da dirgli e deve essere compreso (*ivi*, p. 23).

²⁴⁴ *Ivi*, p. 51 (traduzione nostra). *Ivi*, p. 200: «l'interpretazione della Scrittura fa da riferimento all'interpretazione della letteratura, e l'interpretazione della letteratura è la norma per l'ermeneutica sacra» (traduzione nostra).

²⁴⁵ SN44, p. 340 [§ 1098].

²⁴⁶ SN44, p. 344 [§ 1108].

ricostruzione cosciente del passato storico da parte del filosofo, in quanto egli compie un lavoro esegetico che completa la promessa di conoscibilità espressa dal principio gnoseologico vichiano. Il fare originale degli uomini offre loro solo la possibilità di conoscere ciò che fanno; ma tale possibilità non sarà esplicita finché il fatto non sarà ricostruito e ripercorso, questa volta consapevolmente, da chi ponga in atto la nuova arte critica²⁴⁷. Se colui che pratica la scienza vichiana riesce, effettivamente, a cogliere in una visione «sinottica»²⁴⁸ l'ordine storico, lo può fare solo rinvenendo nell'attività divina il principio euristico di quella che rimane, comunque, la narrazione che egli ingegnosamente costruisce. Non si tratta, quindi, di un'evidenza che colga con immediatezza il significato degli eventi, ma di una conoscenza possibile in quanto frutto di quella forma del fare che è il ricostruire.

Se la conoscenza del mondo storico ha un carattere così costitutivamente mediato e chiaroscurale, si comprende come si sia potuto parlare, a proposito di Vico, di «un'antropologia scettica» in quanto cosciente dei limiti della facoltà conoscitiva umana²⁴⁹. Il conoscere è conseguito per via esegetica, e l'interpretazione cui questa dà luogo non è strutturalmente mai conclusa. Ciò non è valido soltanto in ciò che concerne la vichiana nuova arte critica, che si applica sulla materia storica che costituisce l'ambito per eccellenza della conoscenza probabile. Questa sorta di enfasi esegetica si trova anche nell'interpretazione pascaliana dei testi sacri, e della storia in essi contenuta. Il fatto che si sia di fronte a quello che, indubitabile perché divino, è il vero, non significa che sia legittimo renderlo univoco, perché, anzi, «Pascal elabora la teoria del discorso ambiguo in teologia»²⁵⁰ rispetto al quale l'eresia è la cecità in cui cade chi tenta di ricondurlo ad una trasparenza cui tale discorso sfugge sempre.

La teologia [...] è una scienza della ripetizione: vi si dice sempre la stessa cosa, i suoi enunciati sono sempre riappropriati; ma questo discorso comune e ripetuto maschera diverse intenzioni, delle contraddizioni permanenti e clandestine caratteristiche delle eresie. L'errore è scientifico, l'eresia è teologica; l'errore è effetto del desiderio di verità; l'eresia è la riduzione all'univoco, che lo sia per negazione o riduzione o per mancato riconoscimento [...] <L'eresia> vede la contraddizione là dove non c'è altro che ambiguità. [...]. Ogni tentativo di dissipare il malinteso teologico tornerebbe all'univocità, e darebbe ragione all'una o all'altra parte; così la via breve è necessariamente eretica. L'eresia non è

²⁴⁷ A. Child, *Making and Knowing in Hobbes, Vico, and Dewey* (1953); tr. it. *Fare e conoscere in Hobbes, Vico e Dewey*, Napoli, Guida, 1970, p. 46.

²⁴⁸ D. Luglio, *op. cit.*, p. 182.

²⁴⁹ S. Woidich, *op. cit.*, p. 28.

²⁵⁰ V. Carraud, *op. cit.*, p. 153 (traduzione nostra).

dunque che l'effetto doppiamente perverso dell'equivocità: perverso in quanto essa riduce la sua origine all'univocità; perverso in quanto non la comprende, ovvero la comprende come contraddittoria²⁵¹.

Il compito dell'interpretazione figurale è, secondo Pascal, sulla scia delle più antiche teorie di esegesi biblica²⁵², ricondurre alla coerenza un discorso apparentemente contraddittorio, quale quello svolto nelle Scritture. L'unico modo per differenziare l'interpretazione figurale della Bibbia dalla riduzione eretica all'univocità è pensare l'interpretazione come costitutivamente aperta, mai conclusa, nonostante il fatto che la verità che esprime sia l'eterna ed immutabile verità della fede.

Il rischio che si apre con l'esegesi che si pretende definitiva è dunque quello di una «volgarizzazione del mistero»²⁵³, di fallire nel riconoscere l'inafferrabile e cangiante concretezza del mondo umano, da un lato, e dall'altro di ricondurre all'immanenza su cui è collocato l'interprete la trascendenza del disegno divino che si dipana attraverso la serie degli eventi. Un rischio, quest'ultimo, che la partecipazione comune di fare umano e divina Provvidenza nella storia dei gentili rende effettivo anche nella *Scienza Nuova*. In merito, Bruno Pinchard ha individuato una problematica comune al pensiero di Pascal e di Vico:

Vico ha presentato il pesare, attorno all'instaurarsi della scienza moderna, di difficoltà fondamentali che rendevano urgente un altro modo di giudicare il regno cartesiano della certezza. Ci si è impegnato secondo la sua maniera, tutta metafisica e profetica. Ma tra i diversi mezzi che mettono in questione il regno del soggetto dei moderni, c'era anche quello che consisteva nel seguire i «lumi sparsi» di Pascal. [...] Prima di Vico, Pascal elabora una critica del mistero²⁵⁴.

²⁵¹ *Ibidem* (traduzione nostra).

²⁵² Force ha dimostrato come Pascal sia più vicino alle teorie esegetiche rabbiniche (P. Force, *Le problème herméneutique chez Pascal*, cit., pp. 58-62), o ad autori come Origene e Filone di Alessandria (*ivi*, pp. 66-69) che non alle regole per l'interpretazione di testi sacri che è possibile cogliere da Agostino, di cui pure non si nega l'importante influenza sul pensiero del filosofo francese. Seguendo la distinzione di matrice formalista, Force associa all'ipponate una forma di ermeneutica biblica di tipo paradigmatico, e a Pascal una sintagmatica. Secondo quest'ultima le contraddizioni che l'esegesi ha il compito di sanare non riguarderebbero testo ed elementi extratestuali, ma diversi passaggi della Scrittura (*ivi*, pp. 51-55).

²⁵³ B. Pinchard, *Mémorial pour la philosophie. Un parcours avec Blaise Pascal* (2011), dans Id., *Essays sur la raison classique*, cit., pp. 473-485, qui p. 474 (traduzione nostra). Per avvalorare la nostra interpretazione della concezione vichiana dell'interpretazione storica come una sorta di visione prospettica, che guardandoli da un punto di vista inedito conferisca un senso agli eventi del passato e il ricostruisca in un'unità narrativa, sottolineiamo la rilevanza del luogo in cui Pinchard scrive che: «c'est le propre des temps modernes que de n'obtenir les révélations qu'au prix de visions en anamorphose. Toute autre approche vulgarise le mystère» (*ibidem*, il corsivo è nostro).

²⁵⁴ *Ibidem*, p. 474 (traduzione nostra).

La *critique du mystère* coincide con l'attività mediante la quale la ragione pone a tema ciò che la supera, ovvero il piano provvidenziale che si esprime nella perpetuità riconoscibile attraverso le profezie o nel ripetersi delle forme del corso storico. La retorica interviene anch'essa, all'interno di questo progetto per una filosofia ermeneutica, a salvaguardare, secondo la terminologia di Pinchard, il «mistero». L'istituzione ingegnosa di infiniti nessi tra diversi aspetti del reale raccolti per tramite della facoltà topica²⁵⁵ rende conto della sua insuperabile ulteriorità rispetto alla scienza che lo medita²⁵⁶. Perciò, tale indagine non può, a sua volta, che esprimersi optando per scelte stilistiche che amplificano lo spessore semantico dei suoi contenuti, rendendo conto, ancora, di un'inesausta fecondità interpretativa.

Rifiutare l'univocità della nozione cartesiana della verità come evidenza puramente intellettuale permette, a Pascal e a Vico, di concepire un vero che congiunga l'immediatezza del sentire alla mediazione costituita da un continuo sforzo esegetico. La verità del verosimile prende forma, infatti, nell'interpretazione che la manifesta. Questa a sua volta rende conto della complessità chiaroscurale del reale costituendosi come discorso che, restando un'argomentazione rigorosa, si elabori e si esprima mediante forme in grado di suscitare un'adesione che, anziché attestarsi sul piano del convincimento dimostrativo, suscitino persuasione. La retorica non è solamente un insieme di regole espressive, se si considera che l'efficacia stessa dell'espressione si consegue solo in quanto essa echeggia dei modi di pensiero che costituiscono per tutti e per ciascuno la forma precipua del comprendere, cioè del leggere e interpretare il mondo. Le risorse retoriche utilizzate dai due autori ricongiungono in un'unità di senso gli elementi in cui si manifestano, assieme, il volere divino e il fare umano. Nelle pagine vichiane e pascaliane, il portato di questo intreccio di antropologia e metafisica si traduce nell'unico discorso in grado di rendere conto all'uomo della sua natura cangiante, e di

²⁵⁵ Nelle Risposte alle critiche mosse sul Giornale de' Letterati d'Italia, Vico definisce l'ingegno come «la particolar facoltà del sapere [...] perché con questa l'huomo compone le cose, le quali a coloro, che pregio d'ingegno non hanno, sembravano non aver tra loro nessun rapporto. Onde l'Ingegno humano nel Mondo delle arti è, come la Natura nell'Universo è l'Ingegno di Dio» (G. Vico, *De Antiquissima Italiorum Sapientia: con le risposte al Giornale de' Letterati d'Italia*, cit., p. 107).

²⁵⁶ «L'oggetto della conoscenza è, per Vico, sempre qualcosa in più della sua rappresentazione o definizione scientifica. Il qualcosa in più emerge dalla storicità del soggetto che è immerso in una rete di relazioni temporali e, parallelamente, dalla storicità dell'oggetto di conoscenza, riafferma, continuamente ri-emergente, la pluralità dei metodi di conoscenza contro l'egemonia, da Descartes ricercata, di un linguaggio e metodo unico e unificante la realtà», M. Giordano, *op. cit.*, p. 255.

indicargli il modo di condursi nel mondo in cui vive. Di qui l'importanza di uno stile che amplifichi la portata del discorso e avvinca il destinatario con la forza di un appello.

Appendice

Traduzione di un sostantivo: la coutume. Il ruolo sociale dell'immaginazione

Riteniamo necessario esplicitare le ragioni teoriche che, nel terzo capitolo di questo studio, ci hanno portato ad optare per il termine italiano «costume» per tradurre il francese «coutume», allontanandoci dalle scelte effettuate dalle edizioni consultate dei *Pensieri* pascaliani. Queste traducono sovente «coutume» con «abitudine», senza rispettare le distinzioni lessicali introdotte da Pascal, e tendendo piuttosto a riservare l'italiano «costumi» per tradurre il francese «mœurs»¹. In questo modo, non tengono conto di come lo stesso filosofo francese presenti la *coutume* come un concetto molto più affine a quello di *mœurs* che non a quello di *habitude*, né considerano come, d'altronde, si diano poche occorrenze del termine «habitude» nelle *Pensées* di contro ad un elevato numero di usi della parola «coutume»².

L'importanza della *coutume* nell'antropologia pascaliana è sancita dall'affermazione: «la coutume est notre nature»³. Le tre edizioni italiane dei *Pensieri* consultate per questo studio traducono tutte questa espressione come: «l'abitudine è la nostra natura»⁴. È vero che il concetto pascaliano di *coutume* include in sé anche la nozione di abitudine, nella misura in cui le azioni individuali si inscrivono nell'orizzonte più ampio delle norme comunemente ammesse e delle pratiche che ne scaturiscono.

¹ Cfr. Laf., 60: affermando che l'uomo ignora la vera ed universale giustizia, Pascal sottolinea come, se la si conoscesse, non si sarebbe stabilita la massima che prescrive «che ognuno segua i costumi del suo paese (*que chacun suive les mœurs de son pays*)». Il seguito di questo frammento conferma, peraltro, la coerenza tra i concetti di *coutume* e *mœur*, che si può ritenere vi vengano utilizzati l'uno come sinonimo dell'altro: l'evidente affinità tra tali nozioni nella trattazione del filosofo fa sì che, in questo luogo, «coutume» sia tradotto, nelle tre edizioni consultate, come «consuetudine», sostantivo al quale il termine «costume» è etimologicamente legato (M. Piazza, *Creature dell'abitudine. Abito, costume, seconda natura da Aristotele alle scienze cognitive*, Bologna, Il Mulino, 2018, pp. 9-10). La differenza tra le pratiche adottate da popoli diversi fa sì infatti, scrive Pascal, che gli uomini riconoscano «che la giustizia non è in queste consuetudini (*ils confessent que la justice n'est pas dans ces coutumes*; Bausola traduce, in questo caso, «costumi»: B. Pascal, *Pensieri*, a cura di A. Bausola, cit., p. 141), ma che risiede nelle leggi naturali comuni a tutti i paesi» (Laf., 60). La stessa affinità semantica tra i due termini, che giungono a costituire una sorta di dittologia sinonimica, si trova in Laf., 131, dove Pascal ricorda la forza che lo scetticismo trae da argomenti relativi alle «impressioni della consuetudine (*coutume*), dell'educazione, dei costumi dei paesi (*des mœurs des pays*)». Questi concetti sono ribaditi in Laf., 86: «*Veri juris*. Non ne abbiamo più. Se ne avessimo non scambieremmo per regola di giustizia il seguire i costumi del proprio paese (*suivre les mœurs de son pays*)». La traduzione di «coutume» con «costume» viene invece adottata, di preferenza, della resa dei frammenti in cui Pascal fa riferimento alle antiche usanze del popolo ebraico o dei pagani (cfr. Laf., 454), per designare le quali egli utilizza, appunto, indifferentemente i sostantivi «coutumes» e «mœurs».

² G. Ferreyrolles, *Les reines du monde: l'imagination et la coutume chez Pascal*, cit., p. 19. Il rapporto è, secondo il computo del critico, di tre usi di «habitude» contro quarantanove di «coutume».

³ Laf., 419.

⁴ B. Pascal, *Frammenti*, a cura di E. Balmas, cit., p. 423; Id., *Pensieri*, a cura di A. Bausola, cit., p. 247; Id., *Pensieri*, in Id., *Opere complete*, a cura di M.V. Romeo, cit., pp. 2635-2636.

Mentre l'abitudine, appunto, risulta legata alla sfera individuale, il costume rimanda alla dimensione delle pratiche che si dispiegano nella dimensione pubblica, che non si sostituisce a quella privata ma la include in sé, condizionandola a propria volta. «Coutume» e «habitude» sono concetti affini, dunque, ma che non possono essere considerati sinonimi. Sebbene la prima edizione del *Dictionnaire de l'Académie Française* (1694) non enfatizzi la dimensione sociale di questo concetto, riteniamo sia opportuno, nel tradurre oggi il testo di Pascal, rendere conto della differenza che si è imposta nell'uso linguistico italiano, così come nel francese, nel corso del tempo, perché l'uso che il filosofo fa di questo termine lo riconduce evidentemente al contesto sociale delle pratiche condivise.

Gli esempi di Pascal ci sembrano particolarmente indicativi. Essi sono sempre legati al riconoscimento pubblico di un ben preciso ruolo che si occupa nella società: è il caso del re che impressiona con le manifestazioni del suo potere e della sua ricchezza⁵, del medico e del magistrato con i loro apparati: gli abiti che indossano e il luogo in cui esercitano la loro professione⁶. Costoro possono anche essere davvero capaci, rispettivamente, di apportare la guarigione e amministrare la giustizia, ma ciò, paradossalmente, non conta: «il reale stesso ha bisogno dell'immaginazione»⁷, perché è quest'ultima che sostiene il gioco delle pratiche sociali. L'unica eccezione a questa regola sembra essere costituita dai soldati: «solo i guerrieri non si camuffano in questo modo poiché effettivamente la loro parte è la più sostanziale. Si impongono con la forza, gli altri con le smorfie»⁸. Pascal riconduce inoltre all'immaginazione «i legami che vincolano il rispetto degli uni verso gli altri»⁹.

A sostegno della rilevanza di questa concezione dell'immaginazione e del costume come fonti finzionali di un ordine sociale che si manifesta e si impone però come effettivo, notiamo che essa si può estendere anche al linguaggio, considerandolo al pari delle altre pratiche sociali. Facendo riferimento alle *Lettres Provinciales*, Pierre Force ipotizza che per Pascal «il linguaggio ha un ordine, fondato sul costume, secondo il quale tutto accade come se le parole fossero legate naturalmente alle cose che esse esprimono»¹⁰. I segni

⁵ Laf., 26.

⁶ Laf., 44.

⁷ G. Ferreyrolles, *Les reines du monde: l'imagination et la coutume chez Pascal*, cit., p. 250 (traduzione nostra).

⁸ *Ibidem*. Cfr. Laf., 87: «(colui che) ha la forza, non sa che farsi dell'immaginazione».

⁹ Laf., 828.

¹⁰ P. Force, *Le problème herméneutique chez Pascal*, cit., p. 150 (traduzione nostra).

linguistici sono certo arbitrari, così come le altre convenzioni sociali, ma in quanto sanciti dal costume, seconda natura dell'uomo derivante che prende forma tramite l'esperienza condivisa, sono in un certo qual modo naturali, in quanto ritenuti tali¹¹.

Dalle *Pensées* emerge, quindi, l'idea che l'immaginazione sia stata capace di instaurare nell'uomo una seconda natura che, seguendo l'argomentazione pascaliana, coincide, appunto, con il costume¹². Questo non significa, però, che la prima natura sia scalzata e sostituita dalla seconda: tra queste si stabilisce una polarità che spiega le «allées et venues» della natura umana altrove esplicitate da Pascal¹³. Attraverso la prima e la seconda natura dell'uomo si esprime sempre, come ha sottolineato Ferreyrolles, uno stesso slancio, «che spinge l'uomo caduto e l'uomo innocente verso la loro felicità. Gli oggetti presso cui la individuano sono diversi, ma l'impulso è il medesimo»¹⁴. In questo modo, viene salvaguardata la stessa radice teologica dell'antropologia pascaliana, e si fornisce una risposta all'obiezione scettica, individuata da Ferreyrolles nell'affermazione secondo cui non esisterebbe una prima natura vera e propria, ma vi sarebbe soltanto un susseguirsi di consuetudini di cui ciascuna verrebbe scalzata dalla successiva¹⁵. Piuttosto, è a partire dalla caduta dall'iniziale stato edenico che l'uomo, entrato nella storia, incontra sul proprio cammino la seduzione dei costumi e la possibilità della redenzione. In questo modo si spiega anche perché la *coutume* – che pure contribuisce a rendere coesa una comunità mediante pratiche condivise dai suoi membri sebbene basate sulla sola suggestione dell'immaginazione – sia, a sua volta, anche un fattore di differenziazione tra le credenze e le norme ammesse da diverse società. Le consistenti differenze che è possibile riscontrare in merito sul piano empirico si danno perché, nel mondo terreno dopo la caduta, la ragione umana è esposta alla corruzione e alla concupiscenza. Di fronte

¹¹ *Ivi*, p. 227. Nel suo testo dedicato alle nozioni di abitudine e costume, Marco Piazza chiosa sulla concezione pascaliana della *coutume* riferendo ad essa un «potere di naturalizzazione dei ruoli sociali» (M. Piazza, *Creature dell'abitudine. Abito, costume, seconda natura da Aristotele alle scienze cognitive*, cit., p. 83). Piazza individua in Montaigne il promotore di un concetto pregnante di *coutume*, come nozione dalla valenza propriamente politica. Ai suoi occhi, infatti, la *coutume* prende forma a partire dall'intreccio di caratteristiche individuali e norme adottate dalla comunità. Pascal sarebbe, su questo punto, erede dunque della lezione di Montaigne (*ivi*, pp. 16-17).

¹² Laf., 44.

¹³ Laf., 27.

¹⁴ G. Ferreyrolles, *Les reines du monde: l'imagination et la coutume chez Pascal*, cit., pp. 59-60 (traduzione nostra).

¹⁵ *Ivi*, p. 61. Cfr. Laf., 126: «La consuetudine è una seconda natura che distrugge la prima. Ma che cosa è dunque natura? Perché la consuetudine non è essa naturale? Temo proprio che questa natura non sia essa stessa che una prima consuetudine come la consuetudine è una seconda natura». Si trova in questo passo un ulteriore saggio del ricorso di Pascal alla forma dialogica, da lui praticata con successo nelle *Provinciali*, per argomentazioni a tema apologetico (cfr. *infra*, n. 44 p. 55).

alle diverse credenze e alle molteplici pratiche che gli uomini adottano, si profila il contraltare di «leggi naturali comuni a tutti i paesi», fondate su una ragione che, non corrotta, sarebbe in grado di promuovere delle norme dotate di valenza veramente universale¹⁶. La stessa possibilità di risalire verso la fede abbandonando costumi viziosi è affidata, d'altra parte, ancora all'immaginazione, che in virtù della forza con cui agisce sulla volontà si configura a un tempo come l'antagonista ma anche, paradossalmente, come lo strumento dell'apologeta¹⁷.

Il legame con l'immaginazione che caratterizza il concetto pascaliano di *coutume* impedisce dunque di leggerci un corrispettivo dell'abitudine. L'immaginazione è per Pascal una costante della natura corrotta dell'uomo caduto: non si coglie il suo ruolo strutturale né il suo modo di agire se la si considera solo dalla prospettiva dell'azione individuale. Sin dal Cinquecento infatti, il concetto di *coutume* viene ad indicare un «carattere prevalentemente oggettivo» che si distingue dalla soggettività associata all'*habitude*, impostasi come punto focale della riflessione sul tema a partire dal Settecento¹⁸. La resa corretta del pensiero pascaliano in materia richiede quindi di esprimere adeguatamente la differenza tra i campi semantici, certo intersecantesi ma distinti, dell'abitudine e del costume. L'opera dell'immaginazione si esplicita come *coutume*, in quanto concetto che, sin da Montaigne, presenta un «carattere plasmante rispetto al piano della natura»¹⁹.

Attribuendo all'immaginazione la capacità di condizionare i comportamenti di tutti i membri di una comunità, fondamentali per il prendere forma di quest'ultima, si giunge anche a cogliere l'importanza dell'*imagination* per il mantenimento di un ordine sociale. Superando le affermazioni, sopra ricordate, che sembrano indicare un'autonomia della forza – a differenza di caratteri come la ricchezza, il potere, lo stesso sapere – dall'immaginazione, il rilievo che tale facoltà ricopre anche da questo punto di vista è asserito dal frammento che sancisce il chiasmo tra la forza, il suo imporsi, la giustizia e il rispetto di quest'ultima: «non potendo rendere forte la giustizia, si è giustificata la

¹⁶ Laf., 60.

¹⁷ Il carattere della *coutume* cui Pascal si richiama maggiormente, e che dipende, ancora, dal suo legame con l'immaginazione, è infatti la plasticità: M. Piazza, *L'antagonista necessario: la filosofia francese dell'abitudine da Montaigne a Deleuze*, Udine, Mimesis, 2015, p. 42.

¹⁸ *Ivi*, p. 21.

¹⁹ *Id.*, *Creature dell'abitudine. Abito, costume, seconda natura da Aristotele alle scienze cognitive*, cit., p. 15.

forza»²⁰. L'intreccio tra forza e giustizia rappresenta uno snodo teorico complesso, di cui è possibile tracciare la tradizione seguendo le riflessioni di autori come Machiavelli, Bacon, e gli stessi Pascal e Vico, tenendo conto, peraltro, di come l'autore fiorentino rappresenti per questi filosofi un comune punto di riferimento²¹. Non è questo il luogo per un tale approfondimento storico-filosofico. Quel che ci premeva sottolineare, tramite il riferimento alla teoria pascaliana dei rapporti tra forza e giustizia, è come, nonostante l'apparente eccezione che la forza e chi la detiene rappresentano, agli occhi di Pascal, rispetto alla pervasività dell'immaginazione, è in realtà quest'ultima che perpetua nel tempo la presa della forza stessa. Se, infatti, l'immaginazione sta a fondamento della validità della legge, essa legittima in questo modo lo stesso esercitarsi della forza. Ancor più di quest'ultima, sarebbe quindi l'immaginazione a tenere le fila dell'ordine politico in cui si dispiega la socialità umana, e su cui la forza stessa può esercitarsi, svolgendo un ruolo essenziale nel prendere forma della comunità. Per cogliere questo aspetto risulta però necessario considerare, in tutta la sua pregnanza semantica, segnatamente politica, il riferimento pascaliano alla *coutume*, in qualità di concetto legato a doppio filo con quello di immaginazione: è l'illusione di giustizia, che fa sì che un popolo maturi la consuetudine o il costume di obbedire ad una legge, che fa tutta la giustizia di quest'ultima²².

Il fatto che l'uomo sia portato a credere a ciò che non ha una consistenza reale ma puramente immaginativa rappresenta una costante del comportamento umano nella descrizione che il portorealista ne propone: per questo la *coutume*, che trova nell'immaginazione la propria base, non può essere intesa meramente come la tendenza individuale alla ripetizione di una pratica. Essa non coincide con il concetto di abitudine

²⁰ Laf., 81. Più aderente al testo francese rispetto a quella di Balmas, utilizziamo qui la traduzione di Romeo (B. Pascal, *Pensieri*, in Id., *Opere complete*, a cura di M.V. Romeo, cit., p. 2323). Si veda anche Laf., 103, da cui prende le mosse l'indagine sul pensiero politico di Pascal contenuta in: E. Auerbach, *Sulla teoria politica di Pascal*, cit.

²¹ Cfr. C. Ginzburg, *Nondimanco. Machiavelli, Pascal*, cit. Sulle diverse posizioni di Vico e Bacon rispetto ai concetti di giustizia e forza, nonché sulla dialettica che tra questi si instaura, cfr. R. Bassi, *Il De uno alla luce dell'Exemplum tractatus de iustitia universalis, sive de fontibus iuris di Francis Bacon*, cit. Mentre la posizione di Pascal rispetto al rapporto tra giustizia e forza appare, per così dire, unilaterale, con l'univoca enfaticizzazione della necessità che una norma, per essere considerata giusta, sia dotata di un braccio armato, dinanzi alla forza e financo all'espressione della violenza che il discorso sulla giustizia chiama comunque in causa, Vico e Bacon sono in grado di «individuare dietro l'apparente opposizione di *lex* e *vis* i molteplici modi delle loro mutue commistioni» (*ivi*, p. 22) tra cui, in particolare, Vico vede una progressione teleologica.

²² Laf., 525. Riportiamo la traduzione che Bausola fornisce di questo passo: «il costume deve essere seguito solo perché è consuetudine, e non perché sia ragionevole o giusta» (B. Pascal, *Pensieri*, a cura di A. Bausola, cit., p. 161).

ma deve essere oggetto di una traduzione che recuperi la consistenza politica del costume, in quanto fattore che organizza l'esperienza condivisa dai membri della comunità configurando così la seconda natura degli uomini che vi partecipano.

La concezione pascaliana dell'immaginazione e del suo ruolo sociale pone in luce il risvolto pratico della nozione di verità che, come abbiamo inteso mostrare nel terzo capitolo di questo studio, Pascal elabora prendendo le distanze dalla posizione cartesiana. Come sarà poi valido anche per la filosofia vichiana, prende forma così un modo di intendere la verità che implica due conseguenze teoriche: l'affermazione di un criterio del vero basato sul consenso della collettività che lo ammette come tale, quindi sul senso comune piuttosto che sull'evidenza di stampo cartesiano, da un lato, e dall'altro la riabilitazione dei prodotti finzionali dell'immaginazione. Questi aspetti non sono tra loro slegati: la verità risulta svincolata dall'esattezza, per appartenere piuttosto alla sfera dell'efficacia pratica. Una verità che non si scoprisse effettiva nell'azione sarebbe infatti una verità dimidiata. D'altra parte, perché essa si imponga nella mente degli uomini al punto di informarne l'agire non è sufficiente la sola ragione: di qui la qualifica dell'immaginazione come strumento di un accesso al vero. La convergenza tra teoresi e pratica che questo snodo teorico addita rinvia a quello che individuiamo quale il punto fondamentale dell'affinità teorica tra Vico e Pascal: l'antropologia che costoro pongono a fondamento della propria gnoseologia.

Conclusione

Questo studio è stato guidato da due obiettivi. In primo luogo, mostrare come vi sia una eco stilistica e teoretica delle opere di Blaise Pascal nel pensiero di Giambattista Vico, e in particolare nella sua opera maggiore, i *Principi di Scienza Nuova*. In secondo luogo, all'interno dello spazio aperto dal confronto tra i due autori e dall'analisi dei loro scritti, evidenziare il legame inscindibile tra la gnoseologia alla base di un certo impianto speculativo e gli strumenti di cui questo si serve per esprimersi. L'intreccio tra questi due aspetti traduce l'assunto più generale, centrale per la critica stilistica, secondo cui la forma e il contenuto di un testo non sono considerabili separatamente. L'uno contribuisce, infatti, a definire la portata e l'intelligibilità dell'altro: il nostro intento è stato studiare questo nesso dalla prospettiva del testo filosofico, della struttura argomentativa e degli intenti conoscitivi che esso veicola.

Riteniamo di aver dimostrato, mediante puntuali riferimenti testuali, la validità di questa tesi per quanto riguarda i testi di Pascal e Vico. Tuttavia, essa travalica l'opera dei due autori per porsi come criterio generale, che sancisce l'importanza dello stile e delle forme espressive utilizzate nella scrittura filosofica. Da questo punto di vista, le opere degli autori che abbiamo preso in considerazione sono state piuttosto un'occasione e un esempio paradigmatico, che non isolate eccezioni nel panorama altrimenti insignificante dell'espressione della teoresi. Peraltro, questi autori, a nostro avviso più di altri, si prestano bene a un'indagine sul rapporto tra la filosofia e il suo stile di scrittura. L'attenzione all'elaborazione stilistica delle loro opere è evidente, ad esempio, dalle varianti autoriali riscontrabili nei frammenti del progetto apologetico pascaliano, o dalle modifiche intercorse tra le tre edizioni dei *Principi di Scienza Nuova* del 1725, 1730 e 1744, in cui a nuove scelte retoriche e lessicali corrisponde un diverso grado di approfondimento delle proprie idee da parte di Vico. Ciò che soprattutto deve essere sottolineato, a questo riguardo, è come il fondamento di questa cura stilistica sia una precisa consapevolezza teorica: l'affermazione del ruolo centrale delle risorse retoriche nei processi conoscitivi e interpretativi, che si riverbera nel modo di renderne conto in uno scritto filosofico. Si assiste, infatti, nei testi di Pascal e di Vico, alla riabilitazione della retorica, cui il Seicento, soprattutto francese, aveva negato qualsiasi valore euristico. Non si può negare, d'altronde, che quegli stessi scritti che fanno professione di escludere la retorica e i suoi procedimenti dalla regione della teoresi, come accade nelle opere di

Descartes, ne fanno uso nel momento stesso di comunicare tali teorie. Anche la verità che si è provata per via dimostrativa deve convincere: questo assioma della scrittura argomentativa non solo informa stilisticamente, com'è inevitabile, le opere di Vico e di Pascal, ma trova in esse la propria esplicitazione e giustificazione su base antropologica.

Si è quindi mostrato come, procedendo in una direzione opposta rispetto ad una teoria del discorso su base cartesiana, come quella che trova espressione nella *Logique ou l'art de penser*, Pascal e Vico si presentano come momenti contigui sul segmento barocco della storia letteraria. Dal loro punto di vista, infatti, lungi dallo svolgere una funzione meramente ornamentale, gli strumenti espressivi e i procedimenti mentali associati all'elaborazione retorica rivestono un ruolo fondamentale nei processi conoscitivi e nella loro comunicazione. L'interpretazione del mondo da parte dell'uomo barocco richiede infatti il ricorso all'*ingenium*, come facoltà che coglie nessi tra aspetti apparentemente irrelati: cucendo questi ultimi in un intero coerente, le risorse della retorica consegnano all'uomo l'immagine del mondo in cui questi vive e la possibilità di realizzarne l'esegesi. La regione che in questo modo prende forma, e cui tendono i progetti conoscitivi elaborati da Pascal e da Vico, è quella della verosimiglianza.

Le riflessioni di questi autori si possono infatti annoverare tra le forme di un pensiero del verosimile, in cui necessariamente sfocia una ricerca che prende forma intrecciando la retorica e la teoria della conoscenza. Non potrebbe essere altrimenti, infatti, nella misura in cui le premesse a partire dalle quali questi autori elaborano la propria gnoseologia sono assunti di natura antropologica. Questi ultimi sanciscono l'importanza del ricorso alla persuasione anche nel discorso filosofico, in quanto quest'ultimo ricerca l'assenso del proprio destinatario che ne è al contempo, in quanto uomo, suo oggetto precipuo. Il punto di partenza del pensiero di Vico e di Pascal è, infatti, la constatazione della natura cangiante dell'uomo dopo la caduta e del carattere paradossale della vicenda umana, sospesa tra estremi contrari e sempre passibile di un regresso. In questo modo, il loro pensiero non si colloca nel reame astratto dell'esattezza speculativa, anzi ribadisce come non sia soltanto la facoltà razionale a trovare il proprio campo di applicazione nei processi conoscitivi o, meglio, in quella decodifica del mondo che è il comprendere. Accanto ad essa, un ruolo fondamentale viene riconosciuto alla memoria e all'immaginazione, quindi alle pratiche sociali e politiche che su di essa si fondano. Il ricorso a queste facoltà configura una forma di conoscenza procedente per via

non deduttiva bensì analogica, impegnata in un'esegesi che riconduce lo sconosciuto al noto identificando il vero con il significativo e l'efficace.

Dalle pagine dei due filosofi emerge dunque un discorso che continuamente pone la domanda di cosa significhino per l'uomo conoscere e capire, e di come possa darsi qualcosa come la credenza e la convinzione. La conclusione a cui entrambi giungono è l'affermazione dell'insufficienza del mero procedere dimostrativo, quindi la necessità che questo sia integrato dalla persuasione attingibile mediante gli strumenti retorici. Ancora, questi non svolgono una funzione ornamentale, ma suscitano adesione inscrivendo elementi molteplici nell'unità coerente di una narrazione verosimile, costituita e ripercorsa in una mai conclusa interpretazione. Infine, paradossalmente, nella misura in cui la ricostruzione e l'esegesi seguono le costanti strutturali tramite cui la mente umana opera, il verosimile, che in quanto frutto di un'operazione è un vero finzionale, finisce con l'imporsi come più vero della stessa verità.

Per questo, nel concludere questo studio, che si concentra su una questione, per così dire, di storiografia e filologia filosofica, si può additare nella zona liminare tra filosofia e letteratura il campo che l'indagine, proseguendo, potrebbe percorrere, utilizzando come criteri di ricerca le teorie della conoscenza e del discorso che emergono dalle opere di Pascal e Vico. Come riteniamo di aver mostrato nel terzo capitolo di questo studio, infatti, una filosofia del verosimile è anche una filosofia della verità della finzione: non una equiparazione del vero con la falsità, ma la consapevolezza della loro interrelazione e della fecondità euristica che ne scaturisce.

Bibliografia

1. Opere di Blaise Pascal

Pascal Blaise, *Préface sur le Traité du Vide* (1646), dans Id., *De l'esprit géométrique. Écrits sur la Grâce et autres textes*, Paris, Flammarion, 1999, pp. 97-114; tr. it. *Prefazione al Trattato sul Vuoto*, in Id., *Opere complete*, a cura di M.V. Romeo, Milano, Bompiani, 2020, pp. 647-655.

Pascal B., *Les Provinciales* (1657), édition de M. Le Guern, Paris, Gallimard, 1987; tr. it. *Le Provinciali*, a cura di C. Carena, Torino, Einaudi, 2008.

Pascal B., *Les Provinciales ou Lettres escrites par Louis de Montalte, à un Provincial de ses amis & aux RR. PP. Jesuites, sur la Morale & la Politique de ces Pères*, traduites en Latin par Guillaume Wendrock theologien de Saltzbourg, en Espagnol par le Sr. Gratien Corder de Burgos, et en Italien, par le Sr. Cosimo Brunetti gentil-homme florentin, Cologne, chez Balthasar Winfelt, 1784.

Pascal B., *De l'esprit géométrique* (1657), dans Id., *De l'esprit géométrique. Écrits sur la Grâce et autres textes*, Paris, Flammarion, 1999, pp. 65-96; tr. it. *L'intelligenza geometrica*, in Id., *Opere complete*, a cura di M.V. Romeo, Milano, Bompiani, 2020, pp. 1577-1629.

Pascal B., *Pensées de M. Pascal sur la Religion et quelques autres sujets qui ont été trouvés après sa mort parmi ses papiers*, Paris, chez Guillaume Desprez, 1670.

Pascal B., *Pensées* (1904), édition de L. Brunschvicg, Paris, Flammarion, 2015.

Pascal B., *Pensées* (1964), édition de L. Lafuma, Paris, Points, 2018; tr. it. *Frammenti*, a cura di E. Balmas, Milano, Rizzoli, 2021.

Pascal B., *Pensieri*, a cura di A. Bausola, Milano, Bompiani, 2000.

Pascal B., *Opere complete*, a cura di M.V. Romeo, Milano, Bompiani, 2020.

2. Opere di Giambattista Vico

Vico Giambattista, *Le orazioni inaugurali I-VI* (1699-1707), a cura di G.G. Visconti, Bologna, Il Mulino, 1982.

Vico G., *De nostri temporis studiorum ratione di Giambattista Vico: prima redazione inedita dal ms. 55 della Biblioteca Nazionale di Napoli: indici e ristampa anastatica dell'edizione Napoli 1709*, a cura di M. Veneziani, Firenze, Olschki, 2000.

Vico G., *De nostri temporis studiorum ratione* (1709), in Id., *Opere*, a cura di A. Battistini, Milano, Mondadori, 2005, pp. 87-215.

Vico G., *De nostri temporis studiorum ratione* (1709), a cura di G. Polara e N. Rozza, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2022.

Vico G., *De Antiquissima Italiorum Sapientia: con le risposte al Giornale de' Letterati d'Italia* (1710), edizione critica a cura di V. Placella, con la trascrizione critica degli articoli del Giornale de' Letterati d'Italia, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2020.

Vico G., *Institutiones Oratoriae* (1711), a cura di G. Crifò, Napoli, Istituto Suor Orsola Benincasa, 1989.

Vico G., *Vita di Giambattista Vico scritta da sé medesimo* (1723-28), in Id., *Opere*, a cura di A. Battistini, Milano, Mondadori, 2005, pp. 3-85.

Vico G., *Principj di una Scienza Nuova intorno alla natura delle nazioni. Ristampa anastatica dell'edizione Napoli 1725, seguita da concordanze e indici di frequenza*, a cura di T. Gregory, Roma, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, 1979.

Vico G., *Principj di una Scienza Nuova intorno alla natura delle nazioni. Ristampa anastatica dell'edizione Napoli 1725. Concordanze e indici di frequenza*, a cura di A. Duro, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1981.

Vico G., *Principi di una Scienza Nuova intorno alla comune natura delle nazioni per la quale si ritrovano i principi di altro sistema del diritto naturale delle genti (1725)*, in Id., *Opere*, a cura di A. Battistini, Milano, Mondadori, 2005, pp. 975-1222.

Vico G., *Epistole*, a cura di M. Sanna, Napoli, Morano, 1992.

Vico G., *Vici Vindiciae (1729)*, in Id., *Varia. Il De Mente Heroica e gli scritti latini minori*, Napoli, Alfredo Guida, 1996, pp. 25-109.

Vico G., *La Scienza Nuova 1730*, a cura di P. Cristofolini e M. Sanna, Napoli, Alfredo Guida, 2004.

Vico G., *De Mente Heroica (1732)*, in Id., *Varia. Il De Mente Heroica e gli scritti latini minori*, Napoli, Alfredo Guida, 1996, pp. 111-169.

Vico G., *Le Accademie e i rapporti tra la filosofia e l'eloquenza (1737)* in Id., *Opere*, a cura di A. Battistini, Mondadori, Milano, 2005, pp. 403-409.

Vico G., *Principj di Scienza Nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni. Ristampa anastatica dell'edizione Napoli 1744*, a cura di M. Veneziani, Firenze, Olschki, 1994.

Vico G., *Principj di Scienza Nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni. Concordanze e indici di frequenza dell'edizione Napoli 1744*, a cura di M. Veneziani, Firenze, Olschki, 1997.

Vico G., *Principi di Scienza Nuova intorno alla comune natura delle nazioni (1744)*, in Id., *Opere*, a cura di A. Battistini, Mondadori, Milano, 2005, pp. 411-971.

Vico G., *La Scienza Nuova 1744*, a cura di P. Cristofolini e M. Sanna, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2013.

Vico G., *Le iscrizioni e le composizioni latine*, a cura di G.G. Visconti, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2013.

3. Fonti

Aristotele, *Retorica*, in Id., *Opere*, a cura di G. Giannantoni, 11 voll., Roma-Bari, Laterza, 1984, vol. 10, pp. 1-189.

Aristotele, *Poetica*, in Id., *Opere*, a cura di G. Giannantoni, 11 voll., Roma-Bari, Laterza, 1984, vol. 10, pp. 191-271.

Arnauld Antoine, Nicole Pierre, *La logique ou l'art de penser (1662)*, Paris, Gallimard, 1992; tr. it. *Logica o arte di pensare*, in Id., *Grammatica e logica di Port-Royal*, a cura di R. Simone, Roma, Ubaldini, 1969, pp. 81-391.

Bacon Francis, *Novum Organum (1620)*, in Id., *The Works of Francis Bacon*, collected and edited by R.L. Ellis, J. Spedding and D.D. Heath (London, 1857-1874); Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag Günthwer Holzboog, 1963, vol. I, pp. 69-365; tr. it. *Nuovo Organo, o veri indizi dell'interpretazione della natura*, in Id., *Opere filosofiche*, a cura di E. De Mas, Bari, Laterza, 1965, vol. I, pp. 247-502.

Bacon F., *De augmentis scientiarum (1623)*, in Id., *The Works of Francis Bacon*, collected and edited by R.L. Ellis, J. Spedding and D.D. Heath (London, 1857-1874); Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann

Verlag Günthwer Holzboog, 1963, vol. I, pp. 413-837; tr. it. *Della dignità e del progresso delle scienze*, in Id., *Opere filosofiche*, a cura di E. De Mas, Bari, Laterza, 1965, vol. II, pp. 3-523.

Bayle Pierre, *Catalogue de livres nouveaux, accompagné de quelques remarques*, «Nouvelles de la République des Lettres», décembre 1684, pp. 531-533; *Nouvelles de la République des Lettres*, 10 voll., Genève, Slatkine Reprints, 1966, vol. I, pp. 282-283.

Bayle P., *Article "Pascal"*, dans Id., *Dictionnaire historique et critique (1697-1702)*, troisième édition à laquelle on a ajouté la Vie de l'Auteur, & mis les Additions & Corrections à leur place, Rotterdam, 1720, vol. III, pp. 138-145.

Bibliothecae S. Angeli ad Nidum ab inclyta Brancatorum familia constructae et ab aliis deinceps auctae catalogus in quo singuli singularum Artium, et Scientiarum Libri, qui in quavis fere lingua exstant, Auctorumque cognomina ordine alphabetico recensentur, Neapoli, apud Stephanum Abbatem & Josephum Raymundum publicos Typographos, 1750.

Cicero Marcus Tullius, *Orator*, edidit P. Reis, Stuttgart, in aedibus B.C. Teubneri, 1963; tr. fr. *L'orateur. Du meilleur genre d'orateurs*, texte établi par A. Yon, Paris, Les Belles Lettres, 1964.

Filleau De La Chaise Nicolas, *Qu'il y a des démonstrations d'une autre espèce et aussi certaines que celles de la géométrie (1672)*, «Revue de Métaphysique et de Morale», vol. 30, 1923, n. 2, pp. 215-220.

Descartes René, *Regulae ad directionem ingenii (1684)*, dans Id., *Œuvres*, publiées par C. Adam et P. Tannery, 11 voll., Paris, Vrin, 1996, vol. X, pp. 349-488; tr. it. *Regole per la guida dell'intelligenza*, in Id., *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, 4 voll., Roma-Bari, Laterza, 2019, vol. I, pp. 15-94.

Descartes R., *Traité du monde et de la lumière (1632-1633)*, dans Id., *Œuvres*, publiées par C. Adam et P. Tannery, 11 voll., Paris, Vrin, 1996, vol. XI, pp. 1-215; tr. it. *Il Mondo o Trattato della luce*, in Id., *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, 4 voll., Roma-Bari, Laterza, 2019, vol. I, pp. 123-201.

Descartes R., *Discours de la méthode (1637)*, dans Id., *Œuvres*, publiées par C. Adam et P. Tannery, 11 voll., Paris, Vrin, 1996, vol. VI, pp. 1-78; tr. it. *Discorso sul metodo*, in Id., *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, 4 voll., Roma-Bari, Laterza, 2019, vol. I, pp. 289-342.

Descartes R., *La Dioptrique (1637)*, dans Id., *Œuvres*, publiées par C. Adam et P. Tannery, 11 voll., Paris, Vrin, 1996, vol. VI, pp. 79-228.

Descartes R., *Meditationes de Prima Philosophia, in qua Dei existentia et animae immortalis demonstratur (1641)*, dans Id., *Œuvres*, publiées par C. Adam et P. Tannery, 11 voll., Paris, Vrin, 1996, vol. VII, pp. 1-90; tr. it. *Meditazioni metafisiche*, in Id., *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, 4 voll., Roma-Bari, Laterza, 2019, vol. II, pp. 1-83.

Descartes R., *Principia Philosophiae (1644)*, dans Id., *Œuvres*, publiées par C. Adam et P. Tannery, 11 voll., Paris, Vrin, 1996, vol. VIII; tr. it. *Principi della filosofia*, in Id., *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, 4 voll., Roma-Bari, Laterza, 2019, vol. III.

Doria Paolo Mattia, *Manoscritti napoletani di Paolo Mattia Doria*, a cura di G. Belgioioso, M. Marangio, A. Spedicati, P. De Fabrizio, M. Marangio, 5 voll., Galatina, Congedo, 1979-1982.

Fontaine Nicolas, *Entretien de M. Pascal avec M. de Saci*; tr. it. *Colloquio di Pascal con il signor de Saci su Epitteto e Montaigne*, in B. Pascal, *Opere complete*, a cura di M.V. Romeo, Milano, Bompiani, 2020, pp. 1521-1551.

Galilei Galileo, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo (1632)*, a cura di L. Sosio, Torino, Einaudi, 1970.

Galilei G., *Considerazioni al Tasso (1595)*, in Id., *Scritti letterari*, a cura di A. Chiari, Firenze, Le Monnier, 1943, pp. 87-229.

Hongnant Claude-René, *Article XXXIII, Mémoires pour l'histoire des Sciences & des beaux Arts. Recueillis par l'Ordre de son Altesse Serenissime Monseigneur Prince Souverain de Dombes*, avril 1725, pp. 631-654.

Le Clerc Jean, *Article V*, «Bibliothèque Universelle et Historique», t. III, 1686, pp. 98-130.

Le Clerc J., *Article VI*, «Bibliothèque Universelle et Historique», t. II, 1686, pp. 228-250.

Le Clerc J., *Article XXV*, «Bibliothèque Universelle et Historique», t. II, 1686, pp. 447-499.

Le Clerc J., *Article III*, «Bibliothèque choisie, pour servir de suite à la Bibliothèque Universelle», t. 18, 1709, pp. 159-196.

Le Clerc J., *Article III*, «Bibliothèque choisie, pour servir de suite à la Bibliothèque Universelle», t. 25, 1712, pp. 431-459.

Le Clerc J., *Article V*, «Bibliothèque ancienne et moderne, pour servir de suite aux Bibliothèques Universelle et Choisie», t. 4, 1715, partie première, pp. 189-218.

Le Clerc J., *Article I*, «Bibliothèque ancienne et moderne, pour servir de suite aux Bibliothèques Universelle et Choisie», t. 10, 1718, partie seconde, pp. 237-263.

Mabillon Jean, de Montfaucon Bernard, *Correspondance inédite de Mabillon et de Montfaucon avec l'Italie, contenant un grand nombre de faits sur l'histoire religieuse et littéraire du 17^e siècle*, 3 voll., Paris, chez Jules Labitte, 1846.

Magliabechi Antonio, *Lettere dal Regno ad Antonio Magliabechi*, a cura di A. Quondam e M. Rak, 2 voll., Napoli, Guida, 1978.

Pallavicino Pietro Sforza, *Trattato dello stile e del dialogo* (1662), a cura di E. Mattioli, Modena, Mucchi, 1994.

Peregrini Matteo, *Delle acutezze* (1639), a cura di E. Ardissino, Torino, Res, 1997.

Périer Gilberte, *Vie de Monsieur Pascal* (1684); tr. it. *Vita di Blaise Pascal*, in B. Pascal, *Frammenti*, a cura di E. Balmas, Milano, Rizzoli, 2021, pp. 1051-1097.

Ripa Cesare, *Iconologia* (1593-1622), a cura di S. Maffei, Torino, Einaudi, 2012.

Spinelli Ferdinandi Vincentii, Tarsiae Principis, *Bibliothecae Index alphabeticus secundum authorum cognomina dispositus*, Neapoli, ex typographia simoniana, 2 voll., 1780.

Valletta Giuseppe, *Lettera in difesa della moderna filosofia e de' coltivatori di essa* (1691), in Id., *Opere filosofiche*, a cura di M. Rak, Firenze, Olschki, 1975, pp. 75-215.

Zeno Apostolo, *Elogio del Signor Giuseppe Valletta, Napoletano, Articolo III*, «Giornale de' Letterati d'Italia», vol. 24, 1716, pp. 49-105.

Zeno A., *Articolo XIV, Novelle letterarie d'Italia, di Massa*, «Giornale de' Letterati d'Italia», vol. 29, 1717, p. 371.

4. Studi critici

Altieri Biagi Maria Luisa, *Lingua della scienza fra Seicento e Settecento*, «Lettere Italiane», vol. 28, 1976, n. 3, pp. 410-461.

Altieri Biagi M.L., *Forme della comunicazione scientifica* (1984), in Ead., *Fra lingua scientifica e lingua letteraria*, Pisa-Roma-Venezia-Vienna, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1998, pp. 21-73.

- Amoroso Leonardo, *Scintille ebraiche. Spinoza, Vico, Benamozegh*, Pisa, ETS, 2004.
- Angoulvent Anne-Laure, *L'esprit baroque* (1994); tr. it. *Il barocco*, Bologna, Il Mulino, 1996.
- Arduini Erminia, *Peregrini, Matteo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 100 voll., Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 2015, vol. 82, pp. 326-330.
- Armogathe Jean-Robert, *L'imagination de Mersenne à Pascal*, in *Phantasia-Imaginatio. Atti del V Colloquio Internazionale: Roma, 9-11 gennaio 1986*, a cura di M. Fattori e M. Bianchi, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1988, pp. 259-272.
- Auerbach Erich, *Vorrede des Übersetzers* (1924); tr. it. *Introduzione alla «Scienza Nuova»*, in Id., *Romanticismo e realismo e altri saggi su Dante, Vico e l'Illuminismo*, a cura di C. Rivoletti e R. Castellana, Pisa, Edizioni della Normale Superiore di Pisa, 2010, pp. 93-114.
- Auerbach E., *Sprachliche Beiträge zur Erklärung der «Scienza Nuova»* (1937); tr. it. *Contributi linguistici all'interpretazione della «Scienza Nuova» di G. B. Vico*, in Id., *S. Francesco Dante Vico e altri saggi di filologia romanza*, Roma, Editori Riuniti, 1987, pp. 66-75.
- Auerbach E., *Figura* (1944); tr. it. *Figura*, in Id., *Studi su Dante*, Milano, Feltrinelli, 2020, pp. 176-226.
- Auerbach E. *Über Pascals politische Theorie* (1951); tr. it. *Sulla teoria politica di Pascal*, in Id., *La corte e la città. Saggi sulla storia della cultura francese*, Roma, Carocci, 2007, pp. 81-106.
- Auerbach E., *Philologie der Weltliteratur* (1952); tr. it. *Filologia della Weltliteratur*, in Id., *S. Francesco Dante Vico e altri saggi di filologia romanza*, Roma, Editori Riuniti, 1987, pp. 159-171.
- Barthes Roland, *L'ancienne rhétorique* (1970); tr. it. *La retorica antica*, Milano, Bompiani, 1972.
- Basile Bruno, *L'invenzione del vero: studi sulla letteratura scientifica da Galilei ad Algarotti*, Roma, Salerno Editrice, 1987.
- Bassi Romana, *La spirale della storia. Dispiegamento barocco della temporalità nella "Scienza Nuova" di Giambattista Vico*, «Intersezioni», vol. 17, 1997, n. 3, pp. 385-394.
- Bassi R., *Canoni di mitologia. Materiali per lo studio delle fonti vichiane*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005.
- Bassi R., *Il De uno alla luce dell'Exemplum tractatus de iustitia universali, sive de fontibus iuris di Francis Bacon*, «Laboratorio dell'ISPF», vol. 13, 2016, DOI: 10.12862/ispf16L508.
- Battistini Andrea, *La dignità della retorica: studi su G.B. Vico*, Pisa, Pacini, 1975.
- Battistini A., *Scrivere per immagini: scienza dei segni e imprese araldiche* (1985), in Id., *Vico tra antichi e moderni*, Bologna, Il Mulino, 2004, pp. 133-173.
- Battistini A., Raimondi Ezio, *Le figure della retorica. Una storia letteraria italiana*, Torino, Einaudi, 1990.
- Battistini A., *Lo specchio di Dedalo. Autobiografia e biografia*, Bologna, Il Mulino, 1990.
- Battistini A., *La sapienza retorica di Giambattista Vico*, Bologna, Guerini e Associati, 1995.
- Battistini A., «Un angoletto morto della storia?». *Vico e la cultura europea tra Sei e Settecento*, «Lettere Italiane», vol. 47, 1995, n. 4, pp. 549-564.
- Battistini A., *Il Barocco. Cultura, miti, immagini*, Roma, Salerno Editrice, 2000.
- Battistini A., *Il molteplice e l'uno. La cultura barocca tra vocazione al disordine e ricerca dell'ordine*, «Intersezioni», vol. 22, 2002, 2, pp. 189-206.

- Battistini A., *Introduzione*, in G. Vico, *Opere*, a cura di A. Battistini, Milano, Mondadori, 2005, pp. XI-XXXI.
- Battistini A., *Commento*, in G. Vico, *Opere*, a cura di A. Battistini, Milano, Mondadori, 2005, pp. 1025-1898.
- Battistini A., *Vico e il barocco*, in *Acuto intendere. Studi su Vico e il Barocco*, a cura di M. Carmello, Milano-Udine, Mimesis, 2021, pp. 13-29.
- Belaval Yvon, *Vico et l'anticartésianisme*, «Les Études philosophiques», 1968, n. 3-4, pp. 311-325.
- Belgioioso Giulia, *La variata immagine di Descartes. Gli itinerari della metafisica tra Parigi e Napoli (1690-1733)*, Lecce, Milella, 1999.
- Belloni Giancarlo, *Della logica poetica: favola, mito, idea e parola*, in *Vico tra l'Italia e la Francia*, a cura di M. Sanna e A. Stile, Napoli, Alfredo Guida, 2000, pp. 109-133.
- Biasutti Franco, *Percorsi di filosofia nell'Università di Padova*, Padova, Cleup, 2014.
- Biasutti F., *Galileo Galilei: l'ermeneutica della natura*, in *La filosofia e le lettere. Le origini, la modernità, il Novecento*, a cura di V. Milanese, Roma, Donzelli- Padova University Press, 2021, pp. 81-92
- Biferali Fabrizio, *Ripa, Cesare*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 100 voll., Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2016, vol. 87, pp. 639-643.
- Bloom Harold, *The Anxiety of Influence* (1973); tr. it. *L'angoscia dell'influenza. Una teoria della poesia*, Milano, Abscondita, 2018.
- Blumenberg Hans, *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (1960); tr. it. *Paradigmi per una metaforologia*, Milano, Raffaello Cortina, 2009.
- Bold Stephen C., *Pascal geometer: Discovery and Invention in Seventeenth century France*, Genève, Droz, 1996.
- Borghero Carlo, *La certezza e la storia. Cartesianismo, pirronismo e conoscenza storica*, Milano, Franco Angeli, 1983.
- Bottiroli Giovanni, *Figure di pensiero. La svolta retorica in filosofia*, Torino, Paravia, 1990.
- Bottiroli G., *Retorica. L'intelligenza figurale nell'arte e nella filosofia*, Torino, Bollati Boringhieri, 1993.
- Botturi Francesco, *L'etica narrativa di Giambattista Vico*, in *Metafisica e teologia civile in Giambattista Vico*, a cura di A. Lamacchia, Bari, Levante editori, 1992, pp. 103-121.
- Bouchilloux Hélène, *La théorie pascalienne des ordres et le problème des trois ordres*, «L'enseignement philosophique», vol. 65, 2015, n. 1, pp. 7-19.
- Brescia Giuseppe, *Le ragioni di Pascal*, in Id., *Pascal e l'ermeneutica*, Fasano, Schena, 1989, pp. 11-74.
- Burg Gaëlle, *La vague du roman de chevalerie médiéval dans les imprimés renaissants: critique et prescription*, dans *Prescription Culturelle: avatars et médiomorphoses*, sous la direction de B. Chapelain et S. Ducas, Villeurbanne, Presses de l'ENSSIB, 2018, pp. 67-84.
- Cacciatore Giuseppe, *Vico: narrazione storica e narrazione fantastica*, in *Il sapere poetico e gli universali fantastici. La presenza di Vico nella riflessione filosofica contemporanea*, Napoli, Alfredo Guida, 2004, pp. 118-139.
- Cantelli Gianfranco, *Vico e Bayle: premesse per un confronto*, Napoli, Alfredo Guida, 1971.
- Cantelli G., *Mente corpo linguaggio. Saggio sull'interpretazione vichiana del mito*, Firenze, Sansoni, 1986.

Cantillon Alain, *Ce n'est point ici le pays de la vérité*, «Les Dossiers du GRIHL», vol. 15, 2022, n. 3, <https://doi.org/10.4000/dossiersgrihl.9973>.

Capossela Eduardo, *Il cartesianismo in Vico e in Pascal*, Campobasso, Casa molisana del libro, 1966.

Capuano Giuseppe, *Il problema del primum verum in Cartesio ed in Vico*, in *Variazioni su Vico*, a cura di G. De Luca, Pisa, ETS, 2012, pp. 83-95.

Carraud Vincent, *Pascal et la philosophie*, Paris, PUF, 1992.

Casini Paolo, *Nota del curatore*, in *Enciclopedia o dizionario ragionato delle scienze, delle arti e dei mestieri ordinato da Diderot e D'Alembert*, a cura di P. Casini, Bari, Laterza, 1968, pp. vii-xviii.

Castellani Cecilia, *Dalla cronologia alla metafisica della mente. Saggio su Vico*, Napoli, Il Mulino – Istituto Italiano per gli Studi Storici, 1995.

Castellani C., *Metafisica della mente e verum-factum. Un confronto di Vico con Cartesio*, in *Vico e Gentile*, a cura di J. Kelemen e J. Pál, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1995, pp. 75-85.

Castoriadis Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Éditions du Seuil, 1975.

Cerasuolo Salvatore, *Le fonti classiche della dottrina del riso e del comico nelle Vici Vindiciae*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», vol. 12-13, 1982-1983, pp. 319-332.

Child Arthur, *Making and Knowing in Hobbes, Vico, and Dewey* (1953); tr. it. *Fare e conoscere in Hobbes, Vico e Dewey*, Napoli, Guida, 1970.

Comparato Vittor Ivo, *Giuseppe Valletta. Un intellettuale napoletano della fine del Seicento*, Napoli, Istituto italiano per gli Studi storici, 1970.

Cottingham John, *A Descartes Dictionary*, Oxford, Blackwell, 1993.

Cristofolini Paolo, *Introduzione*, in R. Descartes, *I principi della filosofia*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992, pp. 7-37.

Cristofolini P., *La metafora del fiume e la metafisica*, in *Studi sul De Antiquissima Italiorum sapientia di Vico*, a cura di G. Matteucci, Macerata, Quodlibet, 2002, pp. 13-19.

Croll Morris William, *Attic Prose: Lipsius, Montaigne, Bacon* (1923), in Id., *Style, Rhetoric and Rhythm*, edited by J.M. Patrick, R.O. Evans, J.M. Wallace, R.J. Schoeck, Woobridge, Ct., Ox Bow Press, 1989, pp. 167-202.

Croll M.W., *The Baroque Style in Prose* (1929), in Id., *Style, Rhetoric and Rhythm*, edited by J.M. Patrick, R.O. Evans, J.M. Wallace, R.J. Schoeck, Woobridge, Ct., Ox Bow Press, 1989, pp. 207-233.

De Liguori Girolamo, *Nota su Benedetto Aletino e le polemiche anticartesiane a Napoli tra i secoli XVII e XVIII*, «Rivista di storia della filosofia», vol. 40, 1985, n. 2, pp. 271-283.

De Luca Gabriele, *Inganno e illusione nella Scienza Nuova*, in *Variazioni su Vico*, a cura di G. De Luca, Pisa, ETS, 2012, pp. 65-81.

De Risi Vincenzo, *Arte e scienza della sfera. La nascita del concetto moderno di spazio fra la teoria rinascimentale della prospettiva e la geometria di Leibniz*, in *Sphaera. Forma immagine e metafora tra Medioevo ed Età Moderna*, a cura di P. Totaro e L. Valente, Firenze, Olschki, 2012, pp. 321-362.

Descotes Dominique, *Le problème de l'ordre chez Pascal*, «Studi Francesi», vol. 48, 2004, n. 2, pp. 281-300.

De Vleeschauwer Hermann J., *More seu ordine geometrico demonstratum* (1961); tr. it. *More seu ordine geometrico demonstratum*, a cura di N. Allocca, Messina, Armando Siciliano, 2004.

Di Biase Andrea, *Montaigne «crédule, incrédule». Critica del favoloso e analisi storica in Pascal*, «Intersezioni», 2020, n. 2, pp. 165-174.

Di Marco Antonio, *La figura e l'opera di Giuseppe Valletta*, Napoli, Laurenziana, 1982.

Dubois Eltfrida T., *La polemique autour des "Lettres Provinciales": quelques reflexions concernant l'utilisation respective du latin et du français*, dans *Acta Conventus Neo-Latini Turoniensis*, Université François Rabelais: 6-10 Septembre 1976, édité par J.-C. Margolin, 2 voll., Paris, Vrin, 1980, vol. I, pp. 609-620.

Fabiani Paolo, *La filosofia dell'immaginazione in Vico e Malebranche*, Firenze, Firenze University Press, 2002.

Fabiani P., *Classificazione delle scienze e principio dell'errore nel De Antiquissima*, in *Studi sul De Antiquissima Italiorum Sapientia di Vico*, a cura di G. Matteucci, Macerata, Quodlibet, 2002, pp. 21-48.

Fabiani P., *Dall'arte dell'immaginazione alla scienza della mente. Alcune considerazioni sul concetto di memoria in Malebranche e Vico*, «Laboratorio dell'ISPF», vol. 14, 2017, DOI: 10.12862/Lab17FBP.

Falcucci Gianluca, *L'Antico Catalogo del 1726 della Biblioteca dei Girolamini di Napoli*, «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», vol. 51, 2021, pp. 265-290.

Fantato Michela, *Indici del «Giornale de' Letterati d'Italia»*, Pisa-Roma, Fabrizio Serra, 2012.

Fassò Guido, *I "quattro auttori" del Vico. Saggio sulla genesi della "Scienza Nuova"*, Milano, Giuffrè, 1949.

Favino Federica, *Pallavicino, Francesco Maria Sforza*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 100 voll., Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 2014, vol. 80, pp. 512-518.

Ferreyrolles Gérard, *L'ironie dans les «Provinciales» de Pascal*, «Cahiers de l'Association internationale des études françaises», vol. 38, 1986, pp. 39-50.

Ferreyrolles G., *Les reines du monde: l'imagination et la coutume chez Pascal*, Paris, Champion, 1995.

Florescu Vasile, *Retorica si reabilitarea en în filozofia contemporană (1960)*; tr. it. *La retorica nel suo sviluppo storico*, Bologna, Il Mulino, 1971.

Force Pierre, *Le problème herméneutique chez Pascal*, Paris, Vrin, 1989.

Force P., *Pascal and the philosophical method*, in *The Cambridge Companion to Pascal*, edited by N. Hammond, New York, Cambridge University Press, 2003, pp. 216-234.

Fournel Jean-Louis, Paccagnella Ivano, *Premessa*, in «*Fedeli, diligenti, chiari e dotti*». Traduttori e traduzione nel Rinascimento, Atti del Convegno internazionale di studi, Padova, 13-16 ottobre 2015, a cura di E. Gregori, Padova, Cleup, pp. 9-22.

Frank Manfred, *Stil in der Philosophie (1992)*; tr. it. *Lo stile in filosofia*, Milano, Il Saggiatore, 1994.

Friedrich Hugo, *Le paradoxe de Pascal: l'expression linguistique d'une forme de pensée*, «*Courrier du Centre International Blaise Pascal*», 1995, n. 17, pp. 6-31.

Frigo Alberto, *Pascal dans la Recherche de la Vérité de Malebranche: l'imagination*, «*Les Études philosophiques*», vol. 95, 2010, n. 4, pp. 517-534.

Frigo A., *L'évidence du Dieu caché. Introduction à la lecture des Pensées de Pascal*, Mont-Saint-Aignant, Presses Universitaires de Rouen et du Havre, 2015.

Fubini Mario, *Stile e umanità di Giambattista Vico*, Bari, Laterza, 1946.

Fumaroli Marc, *De Montaigne à Pascal. Les humanités, la science moderne et la foi*, dans Id., *Exercices de lecture de Rabelais à Paul Valéry*, Paris, Gallimard, 2006, pp. 293-326.

Gadamer Hans-Georg, *Wahrheit und Methode* (1960); tr. it. *Verità e metodo*, Milano, Bompiani, 2000.

Galeazzi Umberto, *Sullo statuto epistemologico della Scienza Nuova come teologia civile*, in *Metafisica e teologia civile in Giambattista Vico*, a cura di A. Lamacchia, Bari, Levante editori, 1992, pp. 125-157.

Gasparri Giuliano, *Le «Pensées» di Pascal al vaglio delle Congregazioni del Sant'Uffizio e dell'Indice (1706 e 1789)*, «Giornale critico della filosofia italiana», vol. 96, 2017, n. 2, pp. 304-327.

Gefen Alexandre, *Productivité d'un malentendu théorique: le «fragment» pascalien*, dans *L'écriture fragmentaire. Théories et pratiques*, édité par R. Ripoll, Perpignan, Presses Universitaires de Perpignan, 2021, pp. 43-58.

Ginzburg Carlo, *Nondimanco. Machiavelli, Pascal*, Milano, Adelphi, 2018.

Ginzburg C., *Occhiacci di legno. Dieci riflessioni sulla distanza*, Macerata, Quodlibet, 2019.

Ginzburg C., *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova*, Macerata, Quodlibet, 2022.

Giordano Maria, *Implicazione e tempo: discorso sul metodo. Vico e Descartes*, in *Giambattista Vico. Poesia Logica Religione*, Contributi al XL Convegno del Centro di Studi filosofico di Gallarate, Aprile 1985, a cura di G. Santinello, Brescia, Morcelliana, 1986, pp. 242-258.

Girard Pierre, *Educazione collettiva e politica*, in *Vico tra l'Italia e la Francia*, a cura di M. Sanna e A. Stile, Napoli, Alfredo Guida, 2000, pp. 135-165.

Girard P., *Giambattista Vico critique de Descartes?*, dans *Qu'est-ce qu'être cartésien?*, édité par D. Kolesnik-Antoine, Lyon, ENS, 2013, pp. 503-519.

Girard P., *L'émergence des Lumières à Naples entre matérialisme et radicalité*, «Archives de Philosophie», vol. 80, 2017, n. 3, pp. 417-434.

Goetsch James Robert, *Vico's Axioms. The Geometry of the Human World*, New Haven-London, Yale University Press, 1995.

Goldmann Lucien, *Le dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine* (1959), Paris, Gallimard, 2016.

Granger Gilles-Gaston, *L'usage philosophique des mathématiques au XVII^e siècle*, dans *Mathématiques et philosophie*, sous la direction de R. Rashed, Paris, CNRS, 1991, pp. 287-301.

Granatella Mariagrazia, *Vico e la retorica degli antichi*, in *Variazioni su Vico*, a cura di G. De Luca, Pisa, ETS, 2012, pp. 143-167.

Graziani Lorenzo, *Passare il limite: funzioni espressive e implicazioni filosofiche della metalessi*, «Enthymema», vol. 31, 2022, pp. 302-318.

Gualtieri Gaetano Antonio, *Giambattista Vico. La retorica come scienza e l'alternativa alla gnoseologia moderna*, Firenze, La Finestra Editrice, 2016.

Guglielminetti Marziano, *Per un'antologia degli autobiografi del Settecento*, «Annali d'Italianistica», vol. 4, 1986, pp. 140-151.

Hallyn Fernand, *Anamorphose et allégorie*, «Revue de Littérature Comparée», vol. 56, 1982, n. 3, pp. 319-330.

Hallyn F., *Dialectique et rhétorique devant la «nouvelle science» du XVII^e siècle*, dans *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne, 1450-1950*, sous la direction de M. Fumaroli, Paris, PUF, 1999, pp. 601-628.

Hammond Nicholas, *Pascal's Pensées and the art of persuasion*, in *The Cambridge Companion to Pascal*, edited by N. Hammond, New York, Cambridge University Press, 2003, pp. 235-252.

Harrington Thomas More, *Pascal et la philosophie*, dans *Méthodes chez Pascal. Actes du colloque tenu à Clermont-Ferrand: 10-13 juin 1976*, édité par J. Mesnard, Paris, PUF, 1979, pp. 37-43.

Herczeg Giulio, *La struttura del periodo nel Settecento*, in *Problemi di lingua e letteratura italiana del Settecento*, Atti del quarto Congresso dell'Associazione Internazionale per gli Studi di Lingua e Letteratura Italiana, Magonza e Colonia, 28 aprile-1^o maggio 1962, a cura di W.T. Elwert, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1962, pp. 353-373.

Iacono Alfonso Maurizio, *Il mito come vera narrazione*, in *Variazioni su Vico*, a cura di G. De Luca, Pisa, ETS, 2012, pp. 119-129.

Imbruglia Girolamo, *Vico e Pascal*, «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», vol. 50, 2020, pp. 159-178.

Jakobson Roman, *Two Aspects of Language and two Types of Aphasic Disturbances* (1956); tr. it. *Due aspetti del linguaggio e due tipi di afasia*, in Id., *Saggi di linguistica generale*, a cura di L. Heilmann, Milano, Feltrinelli, 2012, pp. 22-45.

Jakobson R., *Closing Statements: Linguistics and Poetics* (1960); tr. it. *Linguistica e poetica*, in Id., *Saggi di linguistica generale*, a cura di L. Heilmann, Milano, Feltrinelli, 2012, pp. 181-218.

Jermann Christoph, *La recezione di Vico in Gadamer*, «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», vol. 22-23, 1992-1993, pp. 325-343.

Johnson Christopher, *Hyperboles: the Rhetoric of Excess in Baroque Literature and Thought*, Cambridge, Ma.-London, England, Harvard University Departement of Comparative Literature, 2010.

Judovitz Dalia, *Autobiographical Discourse and Critical Praxis in Descartes*, «Philosophy and Literature», vol. 5, 1981, n. 1, pp. 91-107.

Kapp Volker, *L'apogée de l'atticisme français ou l'éloquence qui se moque de la rhétorique*, dans *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne, 1450-1950*, sous la direction de M. Fumaroli, Paris, PUF, 1999, pp. 707-786.

Khalfa Jean, *Pascal's theory of knowledge*, in *The Cambridge Companion to Pascal*, edited by N. Hammond, New York, Cambridge University Press, 2003, pp. 122-143.

Lachterman David, *Vico, Doria e la geometria sintetica*, «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», vol. 10, 1980, pp. 10-35.

Lafond Jean, *Des formes brèves de la littérature morale aux XVI^e et XVII^e siècles*, dans *Les formes brèves de la prose et le discours discontinu, XVI-XVII^e siècles*, études réunis et présentés par J. Lafond, Paris, Vrin, 1984, pp. 101-122.

Lafuma Louis, *Histoire des Pensées de Pascal (1656-1952)*, Paris, Éditions du Luxembourg, 1969.

Laeven Augustinus Hubertus, Laeven-Aretz Lucia Johanna Maria, *The Authors and Reviewers of the Acta Eruditorum 1682-1735*, Göttingen, Dokumenten- und Publikationsserver der Georg-August-Universität, 2014.

Lamacchia Ada, *Vico e Agostino. La presenza del De civitate Dei nella Scienza Nuova*, in *Giambattista Vico. Poesia Logica Religione*, Contributi al XL Convegno del Centro di Studi filosofico di Gallarate, Aprile 1985, a cura di G. Santinello, Brescia, Morcelliana, 1986, pp. 270-319.

Lamacchia A., *Metafisica e nuova scienza nell'opera di Giambattista Vico*, in *Metafisica e teologia civile in Giambattista Vico*, a cura di A. Lamacchia, Bari, Levante editori, 1992, pp. 11-79.

Le Guern Michel, *L'image dans l'œuvre de Pascal*, Paris, Armand Colin, 1969.

Le Guern M., *Sémantique de la métaphore et de la métonymie*, Paris, Larousse, 1973.

Lissa Giuseppe, *Pascal interprete di Cartesio e di Montaigne* (1989), in Id., *Percorsi del moderno*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2002, pp. 13-69.

Livi Antonio, *Il senso comune tra razionalismo e scetticismo. Vico, Reid, Jacobi, Moore*, Milano, Editrice Massimo, 1992.

Lomonaco Fabrizio, *Vico et les «Bibliothèques» de Jean Le Clerc*, «ENFIL. Revista Encontros com a Filosofia», vol. 2, 2014, n. 2, pp. 131-152.

Lomonaco F., *I sentieri di Astrea. Studi intorno al Diritto Universale di Giambattista Vico*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2018.

Lomonaco F., *Vico, traducteur de Le Clerc*, dans *La masque de l'écriture. Philosophie et traduction de la Renaissance aux Lumières*, sous la direction de C. Le Blanc et L. Simonutti, Genève, Droz, 2015, pp. 641-659.

Lomonaco F., *Antico Catalogo della Biblioteca dell'Oratorio di Napoli detta dei Girolamini*, Napoli, Diogene, 2020.

Lomonaco F., *Il "commercio" delle idee: contributi allo studio dei periodici europei di Sei-Settecento*, Milano, Franco Angeli, 2021.

Lomonaco F., *Da Montaigne a Vico. Posizioni dell'uomo nell'età moderna*, Pisa, ETS, 2021.

Lomonaco F., *Matteo Peregrini: una fonte barocca di Vico*, in *Acuto intendere. Studi su Vico e il Barocco*, a cura di M. Carmello, Milano-Udine, Mimesis, 2021, pp. 31-45.

Luglio Davide, *La science nouvelle ou l'extase de l'ordre. Connaissance, rhétorique et science dans l'œuvre de G. B. Vico*, Paris, PUF, 2003.

Magnard Pierre, *Descartes inutile et incertain*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», vol. 75, 1991, n. 1, pp. 63-80.

Mastellone Salvo, *Pensiero politico e vita culturale a Napoli nella seconda metà del Seicento*, Messina-Firenze, Casa Editrice D'Anna, 1965.

Marin Louis, *Réflexions sur la notion de modèle chez Pascal*, «Revue de Métaphysique et de Morale», vol. 72, 1967, n. 1, pp. 89-108.

Marin L., *La critique du discours: sur la Logique de Port-Royal et les Pensées de Pascal*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1975.

Marion Jean-Luc, *L'obscure évidence de la volonté. Pascal au-delà de la regula generalis de Descartes*, «XVII^e siècle» (1994), dans Id., *Questions cartésiennes. II: sur l'ego et sur Dieu*, Paris, PUF, 1996, pp. 339-368.

Mathieu Vittorio, *La verità madre della storia*, in *Giambattista Vico. Poesia Logica Religione*, Contributi al XL Convegno del Centro di Studi filosofico di Gallarate, Aprile 1985, a cura di G. Santinello, Brescia, Morcelliana, 1986, pp. 124-130.

McKenna Anthony, *La composition de la Logique de Port-Royal*, «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», t. 176, 1986, n. 2, pp. 183-206.

McKenna A., *De Pascal à Voltaire. Le rôle des Pensées de Pascal dans l'histoire des idées entre 1670 et 1734*, Oxford, The Alden Press, 2 voll., 1990.

McKenna A., Vial-Bonacci Fabienne, Perrin Emmanuelle, *Bibliographie des périodiques anciens. Dépouillement des Nouvelles de la République des Lettres (mars 1684-avril 1689 et janvier 1699-décembre 1706)*, Lyon, Institut d'Histoire de la Pensée Classique, 2012.

Megale Claudia, *Ricerche vichiane*, Roma, Nuova Cultura, 2016.

Melandri Enzo, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia* (1968), Macerata, Quodlibet, 2004.

Mesnard Jean, *Universalité de Pascal*, dans *Méthodes chez Pascal*, Actes du colloque tenu à Clermont-Ferrand: 10-13 juin 1976, édité par J. Mesnard, Paris, PUF, 1979, pp. 335-356.

Mesnard J., *Point de vue et perspective dans les Pensées de Pascal*, «Courriel du Centre International Blaise Pascal», 1994, n. 16, pp. 3-8.

Mesnard J., *Achèvement et inachèvement dans les Pensées de Pascal*, «Studi francesi», t. 143, 2004, n. 2, pp. 301-320.

Mesnard J., *Les Pensées de Pascal* (1976); tr. it. *Sui Pensieri di Pascal*, a cura di M.V. Romeo, Brescia, Morcelliana, 2011.

Mesnard J., *Figure géométrique et construction philosophique chez Pascal*, «Courriel du Centre International Blaise Pascal», 2011, n. 33, pp. 4-13.

Michon Hélène, *Réflexions sur le statut de la rhétorique dans l'apologétique pascalienne*, «XVII^e siècle», t. 219, 2003, n. 2, pp. 271-285.

Montanari Marcello, *Filosofia e scrittura nella Scienza Nuova di Vico*, in *Forme di scrittura filosofica. Elementi di teoria e didattica*, a cura di F. De Natale, Milano, Franco Angeli, 2001, pp. 58-71.

Montano Marco, *L'esperienza carceraria di Pietro Giannone e le Lettres Provinciales de Pascal*, «L'Acropoli», vol. 18, 2017, n. 1, pp. 71-85.

Montano M., *Il percorso di un pensiero: Pascal in Italia. Prime traduzioni delle Lettres Provinciales tra XVII e XVIII secolo*, «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», vol. 55, 2019, n. 1, pp. 181-206.

Mortara Garavelli Bice, *Manuale di retorica*, Milano, Bompiani, 1989.

Neri Ferdinando, *Traduzioni italiane dei Pensieri di Pascal*, Torino, R. Accademia delle Scienze, 1936.

Nicolini Fausto, *Il Vico scrittore*, «Pegaso», vol. 2, 1930, pp. 641-667.

Nicolini F., *La giovinezza di Giambattista Vico*, Bari, Laterza, 1932.

Norman Buford, *L'idée de règle chez Pascal*, dans *Méthodes chez Pascal*, Actes du colloque tenu à Clermont-Ferrand: 10-13 juin 1976, édité par J. Mesnard, Paris, PUF, 1979, pp. 87-99.

Nuzzo Enrico, *Saggezza moderna e sapienza-prudenza nella cultura napoletana tra '600 e '700: Vico e il diniego della sagesse*, in Id., *Tra religione e prudenza. La "filosofia pratica" di Giambattista Vico*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2007, pp. 19-118.

Nuzzo E., *Ai limiti dell'ortodossia cristiana. "Principio di semplicità" e ordine naturale e storico in Malebranche e Vico*, «Laboratorio dell'ISPF», vol. 14, 2017, DOI: 10.12862/Lab17NZN.

Olbrechts-Tyteca Lucie, *Le comique du discours* (1974); tr. it. *Il comico del discorso. Un contributo alla teoria generale del comico e del riso*, Milano, Feltrinelli, 1977.

Paganini Gianni, *Scepsi moderna. Interpretazioni dello scetticismo da Charron a Hume*, Cosenza, Busento, 1991.

Panofsky Erwin, *Die Perspektive als «symbolische Form»* (1927); tr. it. *La prospettiva come «forma simbolica»*, Milano, Abscondita, 2013.

Papasogli Benedetta, *Pascal moralista*, in *I moralisti classici*, a cura di B. Papasogli, Roma-Bari, Laterza, 2008, pp. 63-70.

Parish Richard, *Pascal's Lettres provinciales: from flippancy to fundamentals*, in *The Cambridge Companion to Pascal*, edited by N. Hammond, New York, Cambridge University Press, 2003, pp. 182-200.

Pasquali Giorgio, *Arte allusiva* (1942), in Id., *Pagine stravaganti*, Firenze, Sansoni, 1968, vol. II, pp. 275-282.

Patella Giuseppe, *Senso, corpo, poesia. Giambattista Vico e l'origine dell'estetica moderna*, Milano, Guerini e Associati, 1995.

Pécharman Martine, *Arnauld, Antoine*, dans *Dictionnaire des philosophes français du XVII^e siècle. Acteurs et réseaux du savoir*, sous la direction de L. Foisneu, avec la collaboration d'E. Dutartre-Michaut et de C. Bachelier, Paris, Classiques Garnier, 2020, pp. 140-151.

Pennisi Antonino, *La linguistica dei mercatanti. Filosofia linguistica e filosofia civile da Vico a Cuoco*, Napoli, Guida Editori, 1987.

Peratoner Alberto, *Pascal*, Roma, Carocci, 2011.

Peratoner A., *Altre vie della modernità: Pascal e Vico*, in *Anima, corpo, relazioni. Storia della filosofia da una prospettiva antropologica*, a cura di M. Marianelli, L. Mauro, M. Moschini, G. D'Anna, 2 voll., Roma, Città Nuova Editrice, 2023, vol. II, pp. 249-281.

Perelman Chaïm, Olbrechts-Tyteca Lucie, *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique* (1958); tr. it. *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, Torino, Einaudi, 1966.

Pérez-Ramos Antonio, *Francis Bacon's Idea of Science and the Makers's Knowledge Tradition*, Oxford, Clarendon Press, 1988.

Phillips Henry, *Pascal's reading and the inheritance of Montaigne and Descartes*, in *The Cambridge Companion to Pascal*, edited by N. Hammond, New York, Cambridge University Press, 2003, pp. 20-39.

Pia Mariagrazia, *La filosofia del paradosso nel mondo civile delle nazioni: Vico, Pascal e Domat*, «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», vol. 28-29, 1998-99, pp. 121-149.

Pia M., *I «fondatori» dell'umanità e il problema della natura in Vico*, in *Vico tra l'Italia e la Francia*, a cura di M. Sanna e A. Stile, Napoli, Alfredo Guida, 2000, pp. 227-242.

Piazza Marco, *L'antagonista necessario: la filosofia francese dell'abitudine da Montaigne a Deleuze*, Udine, Mimesis, 2015.

Piazza M., *Creature dell'abitudine. Abito, costume, seconda natura da Aristotele alle scienze cognitive*, Bologna, Il Mulino, 2018.

Picciola Liliane, *Traduire «Don Quichotte» au début du XVII^e siècle*, «Revue des Deux Mondes», avril 2001, pp. 137-147.

Pignatelli Giuseppe, *Brunetti, Cosimo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 100 voll., Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1972, vol. 14, pp. 572-574.

Pinchard Bruno, *Mémorial pour la philosophie. Un parcours avec Blaise Pascal* (2011), dans Id., *Essays sur la raison classique*, Paris, Kimé, 2015, pp. 473-485.

- Pironti Pasquale, *Bulifon-Raillard-Gravier. Editori francesi in Napoli*, Napoli, Lucio Pironti, 1982.
- Pizzorusso Arnaldo, *Quel piccolo cerchio di parole. Elementi di una poetica letteraria nel Seicento francese*, Bologna, Il Mulino, 1992.
- Plainemaison Jacques, *La «méthode géométrique» contre la «doctrine des équivoques» dans les Provinciales*, dans *Méthodes chez Pascal*, Actes du colloque tenu à Clermont-Ferrand: 10-13 juin 1976, édité par J. Mesnard, Paris, Presse Universitaire de France, 1979, pp. 223-239.
- Popkin Richard H., *The History of Skepticism* (1979); tr. it. *Storia dello scetticismo*, Milano, Bruno Mondadori, 2000.
- Porro Pasquale, *Storia sacra e storia profana in Vico*, in *Metafisica e teologia civile in Giambattista Vico*, a cura di A. Lamacchia, Bari, Levante editori, 1992, pp. 159-226.
- Preti Giulio, *Introduzione*, in B. Pascal, *Le provinciali*, Torino, Einaudi, 1972, pp. VI-XIX.
- Ratto Franco, *Motivi di una rilettura delle Vici Vindiciae*, «Educação e Filosofia», vol. 17, 2003, n. 34, pp. 81-100.
- Robertson John, *The Case for the Enlightenment. Scotland and Naples 1680-1760*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- Romeo Maria Vita, *Le Retentissement des Provinciales en Italie*, Paris, Classiques Garnier, 2011.
- Rossi Paolo, *Le sterminate antichità e nuovi saggi vichiani*, Firenze, La nuova Italia, 1999.
- Rossi P., *Che tipo di scienza è la Scienza Nuova di Vico?*, «Rivista di storia della filosofia», vol. 59, 2004, n. 2, pp. 409-433.
- Rossi P., *Francesco Bacone. Dalla magia alla scienza* (1957), Bologna, Il Mulino, 2004.
- Ruggiero Raffaele, *Le rivendicazioni di Tacito. In margine alle Vici Vindiciae*, «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», vol. 30, 2000, pp. 185-198.
- Ruggiero R., *Le «ragioni favoleggiate da fantasia»*, «Italie. Littérature Civilisation Société», vol. 24, 2020, pp. 77-90.
- Sanna Manuela, *Una natura propria dell'uomo: tra ingegno e verità nel pensiero vichiano*, «Teoria e critica della regolazione sociale», 2018, n. 1, pp. 33-42.
- Santasilvia Stefano, *La forza della realtà. Il senso comune nel pensiero vichiano*, «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», vol. 47, 2017, pp. 183-195.
- Scarpati Claudio, Bellini Eraldo, *Il vero e il falso dei poeti. Tasso Tesoro Pallavicino Muratori*, Milano, Vita e Pensiero, 1990.
- Schaeffer John D., *Sensus communis in Vico and Gadamer*, «New Vico Studies», vol. 5, 1987, pp. 117-130.
- Searle John R., *The Construction of Social Reality* (1995); tr. it. *La costruzione della realtà sociale*, Milano, Edizioni di Comunità, 1996.
- Sergio Emilio, *The Leviathan in Naples: Vicos' Response to Hobbes's Life and Works*, «Journal for Eighteenth-Century Studies», vol. 33, 2010, n. 2, pp. 227-244.
- Serres Michel, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, 2 voll., Paris, PUF, 1968.

Simonin Michel, *Des livres pour l'Europe? Réflexions sur quelques ouvrages polyglottes (XVI^e siècle-début XVII^e siècle)*, dans *La conscience européenne au XV^e et XVI^e siècle*. Actes du Colloque International organisé à l'École Normale Supérieure des Jeunes Filles: 30 septembre-3 octobre 1980, édité par F. Autrand, N. Cazauran, S. Follet, Paris, ENS, 1982, pp. 384-394.

Sini Carlo, *Filosofia e scrittura*, Roma-Bari, Laterza, 1994.

Sini C., *Scienze umane e verità dei saperi*, «Laboratorio dell'ISPF», vol. 12, 2015, DOI: 10.12861/ispf15L201.

Sini Stefania, *Figure vichiane. Retorica e topica nella Scienza Nuova*, Milano, LED, 2005.

Sini S., *Le finte persone del serio poema: sull'antropologia vichiana della "letteratura"*, «Educação e Filosofia Uberlândia», vol. 28, 2014, pp. 93-2014.

Sokolov Pavel V., Ivanova Julia V., *Malignum aditum puncti. «Primo punto di tutte le cose umane» nell'architettonica barocca della scienza vichiana*, in *Acuto intendere. Studi su Vico e il Barocco*, a cura di M. Carmello, Milano-Udine, Mimesis, 2021, pp. 65-79.

Somlyó Bálint, *Vico nella tradizione ermeneutica, ovvero la lode della limitatezza*, in *Vico e Gentile*, a cura di J. Kelemen e J. Pál, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1995, pp. 127-133.

Sposato Pasquale, *Le Lettere Provinciali di Biagio Pascal e la loro diffusione a Napoli durante la rivoluzione intellettuale della seconda metà del secolo XVII: contributo alla storia del giansenismo e del giurisdizionalismo nel regno di Napoli*, Tivoli, Chicca, 1960.

Stella Pietro, *Il giansenismo in Italia*, 3 voll., Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2006.

Stile Alessandro, *Anatomia dell'anima. Tra Malebranche e Vico*, in *Vico tra l'Italia e la Francia*, a cura di M. Sanna e A. Stile, Napoli, Alfredo Guida, 2000, pp. 263-286.

Susini-Anastopoulos Françoise, *L'écriture fragmentaire. Définitions et enjeux*, Paris, PUF, 1997.

Susini Laurent, *L'écriture de Pascal: la lumière et le feu. La «vraie éloquence» dans les Pensées*, Paris, Honoré Champion, 2008.

Thirouin Laurent, *Raison des effets, essai d'explication d'un concept pascalien (1982)*, dans Id., *Pascal ou le défaut de la méthode*, Paris, Honoré Champion, 2015, pp. 97-119.

Thirouin L., *Imprudence et impudence. Le dispositif ironique dans Les Provinciales*, «Courrier du Centre International Blaise Pascal», vol. 18, 1996, pp. 31-42.

Thirouin L., *L'art de Conférer. Pascal et Montaigne (1998)*, dans Id., *Pascal ou le défaut de la méthode*, Paris, Honoré Champion, 2015, pp. 31-48.

Thirouin L., *Introduction*, dans P. Nicole, *Essais de morale*, choix d'essais introduits, édités et annotés par L. Thirouin, Paris, Presse Universitaire de France, 1999, pp. 1-26.

Thirouin L., *Le pari au départ de l'apologie (2013)*, dans Id., *Pascal ou le défaut de la méthode*, Paris, Honoré Champion, 2015, pp. 177-191.

Toffanin Giuseppe, *Italia e Francia. Umanesimo e Giansenismo, l'Arcadia e Cartesio*, Bologna, Zanichelli, 1960.

Topliss Patricia, *The Rhetoric of Pascal. A Study of His Art of Persuasion in the Provinciales and the Pensées*, Leicester, Leicester University Press, 1966.

Tournon André, «*Advenu ou non advenu...*», dans *Montaigne et l'histoire*, textes réunis par C.-G. Dubois, Paris, Klincksieck, 1991, pp. 31-38.

Valéry Paul, *Variations sur une «Pensée»* (1923); tr. it. *Variazioni su una «Pensée»*, in Id., *Varietà*, a cura di S. Agosti, Milano, SE, 2007, pp. 77-86.

Vanni Rovighi Sofia, *Pascal e Vico*, in Ead., *Filosofia della conoscenza* (1963), a cura di A. Ghisalberti, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2007, pp. 189-199.

Vasoli Cesare, *L'enciclopedismo del Seicento*, Napoli, Bibliopolis, 1978.

Vasoli C., *Topica, retorica e argomentazione nella «prima filosofia» del Vico*, «Revue Internationale de Philosophie», vol. 33, 1979, n. 127-128, pp. 188-201.

Vasoli C., *Vico sul "metodo"*, in *Leggere Vico*, a cura di E. Rivero, Milano, Spirali, 1982, pp. 97-106.

Velotti Stefano, *Sapienti e bestioni. Saggio sull'ignoranza, il sapere e la poesia in Giambattista Vico*, Parma, Nuova Pratiche Editrice, 1995.

Veneziani Marco, «*Per malignum aditum puncti*». *Segni e lingue nell'opera di Vico*, in *Signum*, IX Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo, Roma, 8-10 gennaio 1998, a cura di M.L. Bianchi, Firenze, Olschki, 1999, pp. 343-377.

Verene Donald Phillip, *Vico's Science of Imagination* (1981); tr. it. *Vico: la scienza della fantasia*, Roma, Armando, 1984.

Vitale Maurizio, *L'«autodidascalo» scrittore. La lingua della Scienza Nuova di Giambattista Vico*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2016.

Vitiello Vincenzo, *Il medio assente. Sul concetto di verità nel De Antiquissima*, in *Studi sul De Antiquissima Italiorum sapientia di Vico*, a cura di G. Matteucci, Macerata, Quodlibet, 2002, pp. 85-98.

Volpi Alessandro, *Gadamer e Vico: il sensus communis nell'ermeneutica filosofica*, «Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy», vol. 10, 2018, n. 1, pp. 122-148.

Weinrich Harald, *Münze und Wort. Untersuchungen an einem Bildfeld* (1958); tr. it. *Moneta e parola. Ricerche su di un campo metaforico*, in Id., *Metafora e menzogna: la serenità dell'arte*, a cura di L. Ritter Santini, Bologna, Il Mulino, 1976, pp. 31-48.

Weinrich H., *Semantik der kühnen Metaphoren* (1963); tr. it. *Semantica delle metafore audaci*, in Id., *Metafora e menzogna: la serenità dell'arte*, a cura di L. Ritter Santini, Bologna, Il Mulino, 1976, pp. 55-83.

Weinrich H., *Semantik der Metapher* (1967); tr. it. *Semantica generale della metafora*, in Id., *Metafora e menzogna: la serenità dell'arte*, a cura di L. Ritter Santini, Bologna, Il Mulino, 1976, pp. 85-103.

White Hayden, *The Tropics of History: The Deep Structure of the New Science*, in *Giambattista Vico's Science of Humanity*, edited by G. Tagliacozzo and D.P. Verene, Baltimore – London, The John Hopkins University Press, 1976, pp. 65-85.

Williamson George, *The Senecan Amble. A Study in Prose from Bacon to Collier*, London, Faber and Faber, 1951.

Woidich Stefanie, *Vico und die Hermeneutik. Eine rezeptionsgeschichtliche Annäherung*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2007.

Zanetti Gianfrancesco, *Individui situati e trasformazioni del diritto*, in *L'identità plurale della filosofia del diritto*. Atti del XXVI Congresso Nazionale della Società Italiana di Filosofia del Diritto, Torino, 16-18 settembre 2008, a cura di P. Nerhot, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2009, pp. 99-111.

Ringraziamenti

Ringrazio sentitamente la mia relatrice, la Professoressa Romana Bassi, per il costante sostegno e la disponibilità con cui mi ha guidata in questi anni e nello svolgimento di questa ricerca.

Ringrazio i miei genitori, che mi hanno aiutata durante questi anni padovani.

Ringrazio infine le amiche e gli amici, perché poeti.